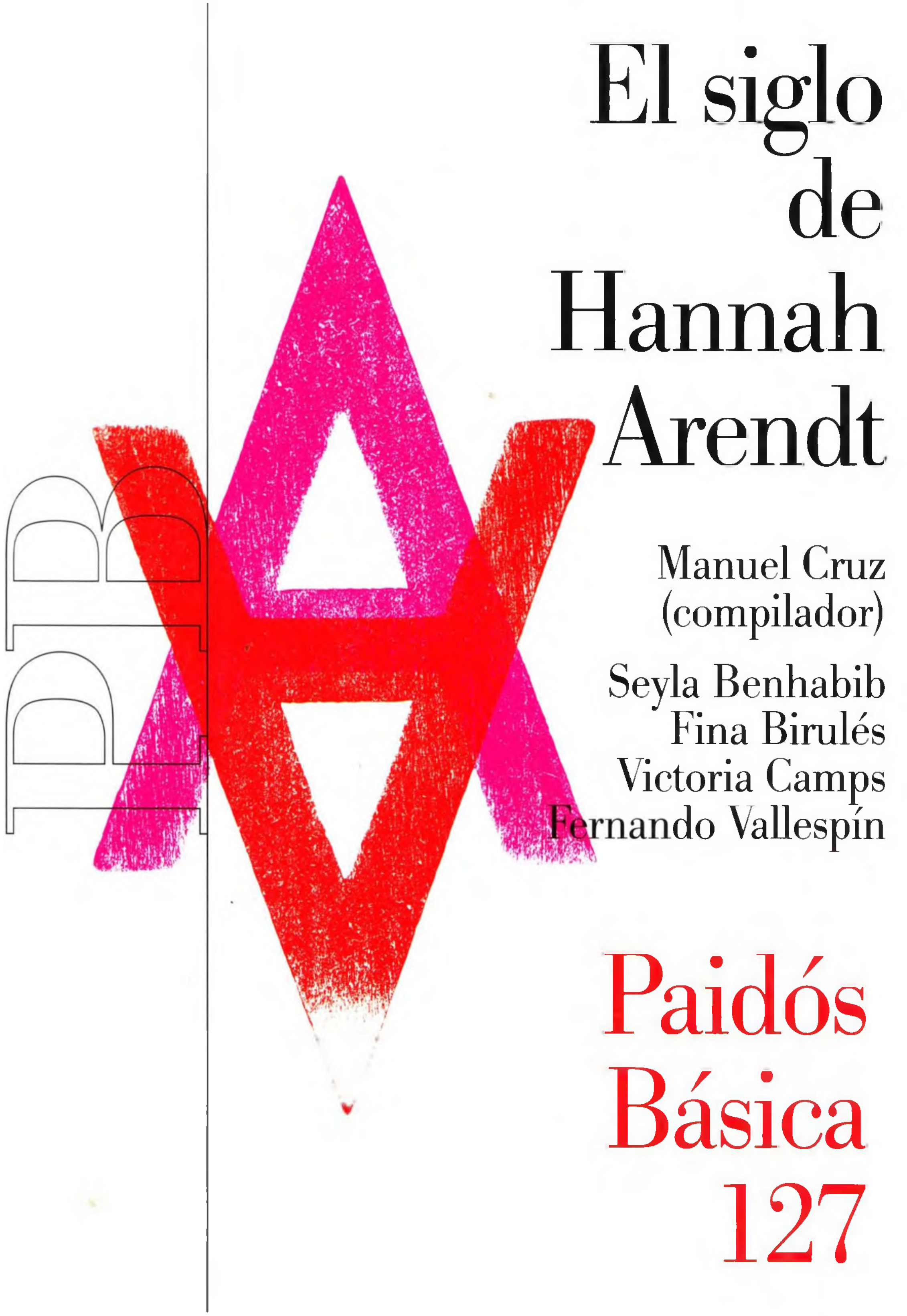

El siglo de Hannah Arendt
Manuel Cruz (compilador)
Seyla Benhabib
Fina Birulés
Victoria Camps
Fernando Vallespín
Paidós Básica
127

El siglo de Hannah Arendt

Paidós Básica

Últimos títulos publicados

70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi (comp.) - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comps.) - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. MacIntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*
113. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*
114. Th. S. Kuhn - *El camino desde la estructura*
115. W. V. O. Quine - *Desde un punto de vista lógico*
116. H. Blumenberg - *Trabajo sobre el mito*
117. J. Elster - *Alquimias de la mente*
118. I. F. Shaw - *La evaluación cualitativa*
119. M. Nussbaum - *La terapia del deseo*
120. H. Arendt - *La tradición oculta*
121. H. Putnam - *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*
122. H. Arendt - *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*
123. M. Nussbaum - *El cultivo de la humanidad*
124. L. Vygotsky - *Psicología del arte*
125. Ch. Taylor - *Imaginarios sociales modernos*
126. J. Habermas - *Entre naturalismo y religión*
127. M. Cruz (comp.) - *El siglo de Hannah Arendt*

Manuel Cruz (comp.)

El siglo de Hannah Arendt



Cubierta de Mario Eskenazi



El presente volumen ha sido realizado en el marco de las actividades del Proyecto de investigación HUM2005-00876, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
http://www.paidos.com

ISBN-13: 978-84-493-1939-6
ISBN-10: 84-493-1939-0
Depósito legal: B-36.521/2006

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

NOTA PREVIA

En el año 2006 coincidieron, como es sabido, el 150 aniversario del nacimiento de Sigmund Freud y el centenario del nacimiento de Hannah Arendt. Una coincidencia casual, sin duda, pero que bien pudiera servir —un tanto artificiosamente, a qué ocultarlo— para ilustrar una tendencia que parece adivinarse en el horizonte. Dicho con un punto de ironía: tal vez convenga reconsiderar, a la vista de la creciente equiparación entre hombres y mujeres que viene produciéndose en nuestras sociedades, la anunciada necesidad de *matar al padre* que, según parece, experimentan los individuos al llegar a una determinada fase de su desarrollo mental, incorporando de pleno derecho a las madres, injustamente marginadas hasta ahora de tan criminal privilegio. Viene la broma a cuento de uno de los posibles cuernos del dilema del tratamiento que está recibiendo Hannah Arendt últimamente, tratamiento que es más que previsible que se vea incrementado en adelante. Y es que, de un tiempo a esta parte, empiezan ya a alzarse voces (alguna de ellas, incluso, de una cierta notoriedad publicística) que hacen a nuestra autora objeto de variados reproches, desde el de considerar que su prestigio es el signo más claro de la derrota de la izquierda (Žižek *dixit*, en una de sus habituales salidas de pata de banco) hasta el de propiciar discursos de corte democrático-liberal (cuando, como es sabido, tuvo sonados enfrentamientos con los liberales de su época que le irritaban defendiendo la tesis de «cuanta menos política, más libertad»), sin olvidar una amplia gama de objeciones más específicamente filosóficas.

El otro cuerno del dilema es más clásico. Alguna vez se ha comentado que el hecho de que un autor pertenezca a ese selecto grupo de quienes son anunciados con el tópico de que *no*

necesita presentación constituye un arma de doble filo. Porque mientras, de un lado, la suposición de que todo el mundo lo conoce implica que, efectivamente, ha conseguido dejar oír su voz —ser reconocido como alguien que merece ser escuchado—, del otro, esa misma suposición puede significar un indicio preocupante, en la medida en que indica que el autor en cuestión ha salido de la ignorancia generalizada en dirección a un peligro aún mayor, a saber, el de ser absorbido por los tópicos, las imágenes establecidas o, peor todavía, los discursos dominantes.

La figura de Hannah Arendt ha resistido hasta ahora a ambas amenazas por razones que resultaría largo (y ajeno al propósito de la presente nota, meramente introductoria) reconstruir. En todo caso, la mera mención de su nombre no lleva aparejada, automáticamente, la ubicación en el mapa de las ideas actuales, como suele suceder con el común de los autores. Sería una exageración —fronteriza con la cursilería— afirmar de ella que es algo así como una mujer sin rostro, pero no lo sería tanto sostener que, a pesar de ser conocida, no acaba de estar del todo identificada.

Diversos motivos intervienen para provocar este efecto de labilidad. Uno, nada desdeñable, es el de la variedad de temas que abordó a lo largo de su obra. De alguna forma, lo que sigue intenta ofrecer una pequeña muestra. Otro, tampoco menor, reside en el tratamiento a que somete sus objetos de pensamiento. No sería del todo bueno celebrar acríticamente —sin reserva alguna— el resurgimiento del interés por la figura de Arendt. Hay actualidades espúreas, por estériles. Sin ir más lejos, todas aquellas que pasan de largo ante lo más propio y original de un pensamiento. Volver a Arendt no debiera significar asistir al regreso de sus peores intérpretes.

Desde luego que no es el momento ahora de empezar a *marcar el territorio*, dejando bien claro de qué interpretaciones no procede en el presente momento hacer el más mínimo caso. Valdrá la pena, eso sí, recordar algo en el límite mismo de lo obvio. Arendt escribe, como todo el mundo, en un momento histórico particular, cuyas coordenadas no pueden ser

soslayadas, sin grave riesgo de malentender sus propuestas. Hoy, por poner sólo un ejemplo, nos resulta complicado encontrar la distancia justa para afrontar un texto arendtiano sobre la conquista del espacio y la repercusión que ello tiene sobre la imagen que poseemos del hombre. Pero no es menos cierto que sería un grueso error metodológico extrapolar esta sensación de anacronismo —por lo demás, del todo comprensible— para decretar la obsolescencia de sus escritos más combativos, sin excepción. Porque el lector suficientemente desprejuiciado, y que conozca aunque sea en grado mínimo la obra de Arendt, reconocerá como propia la experiencia de haber desestimado en un primer momento —por su temática o por su tratamiento— determinados trabajos, para luego, tiempo después, reencontrarse con ellos y reconocer no sólo su enorme valor teórico, sino también su capacidad para anticipar cuestiones que hoy se encuentran en el corazón del debate. Es el caso de la preocupación de nuestra autora por el signo futuro que iba a adoptar el desarrollo tecnológico o su convencimiento del valor que deberíamos restituir al concepto de autoridad. Y qué decir de su enfado con los adultos que se niegan a asumir la responsabilidad del mundo al que han traído a sus hijos.

La ventaja del tiempo transcurrido nos regala el privilegio de poder ser rotundos a la hora de señalar determinados errores. Quienes se quedaron en el primer momento de la reacción debieron seguirle la pista a su incomodidad, en vez de apresurarse a considerarla como prueba concluyente para la descalificación. De nada se aprende tanto como de uno mismo, sobre todo cuando no se le teme al sobresalto o a la decepción. Es cierta —lo acabamos de reconocer— la sensación que producen los textos de Arendt de pertenecer a una época que no es la nuestra o, matizando un poco más, que ya no es *del todo* la nuestra —probablemente de ese matiz dependa la simultánea familiaridad y extrañeza que nos provocan—. Pero hay que interpretar esta reacción, ponerla a prueba en el mundo para que lo que es sólo una manera de hablar no le juegue malas pasadas al discurso, no deslice supuestos cómodos pero ya impracticables.

En tiempos de indigencia, no carecemos de nada. Se diría que ésta es la extraña paradoja del hombre contemporáneo. De un lado, se demora hasta lo enfermizo en sus pérdidas y en sus derrotas, en sus crisis y en sus fracasos —se coloca ante la posteridad con su mejor gesto de dolor—. De otro, contempla con altiva indiferencia el pasado: conoce sus confines y su naturaleza. Nada cree poder esperar de él, una vez que descubrió que era una construcción suya. Pero la paradoja esconde una íntima carencia. Aquella manera de hablar («una época que no es la nuestra», por ejemplo) da por supuesto lo que debiera demostrar, esto es, que sabemos lo que es propio de nuestra época, lo que la constituye.

Ahora bien, el conocimiento de una realidad no viene dado por el simple hecho de estar en ella, ni siquiera por el hecho de formar parte de ella. Se sigue hablando como si la inmediatez fuera la garantía de la verdad, como si del estar cerca de algo se desprendiera directamente su comprensión, cuando, en realidad, ése ha sido desde siempre el problema: ser capaz de asombrarse ante lo que nunca dejó de estar ahí. Por eso, una determinada manera de elogiar a Arendt —por ejemplo, a base de sostener que el tiempo le ha dado la razón o que se anticipó a lo que en la actualidad todo el mundo acepta— equivale a permanecer en el exterior de la autora. Es dirigirle un elogio que no le concierne.

A Arendt le conciernen otro tipo de comentarios, no forzosamente elogiosos. Señalaba hace un tiempo en un artículo Paolo Flores D'Arcais que el pensamiento de esta mujer es «un pensamiento sin perífrasis, que suena a provocación en los tiempos que corren». Una provocación, podría añadirse, que desvela la inanidad de los criterios dominantes, el modo en que éstos proponen abordar los problemas que nos apremian. En esos momentos brilla con especial intensidad la inteligencia de Arendt; entonces, sobre el fondo de lo rechazado, se destacan con especial nitidez sus convicciones —tan firmes como vulnerables—. Su idea de que sólo hay auténtico conocimiento en la *polis*, que es ese espacio común en el que se nos brinda la oportunidad de ver las cosas desde diferentes lados (¿el rever-

so del Panóptico de Bentham?). O su horizonte de un *pensamiento abierto*, capaz de pensar poniéndose en el lugar de cualquier persona. Una aspiración en apariencia simple, pero en el fondo explosiva, como lo prueban la proliferación de intolerancias en las sociedades contemporáneas. Probablemente ambas ideas no sean otra cosa que formulaciones diversas de un único motivo: cualquiera que sea la esfera de la vida a la que nos refiramos, el ideal de privacidad acaba con el individuo, que es por definición un ser público y, por ende, universal. Condición a la que, por cierto, no escapa ni la propia Arendt.

Y, a propósito de esto, un párrafo —no más de un párrafo— a una cuestión tan poco interesante como inevitable. Ocurrió con la biografía de Wittgenstein escrita por Bartley y con la publicación de sus *Diarios secretos*. Luego le llegó el turno a Heidegger y a la abrumadora documentación acerca del pago de sus cuotas al partido nacionalsocialista y otros detalles similares. Posteriormente, llegó la hora de sacar a la luz el epistolario privado de Hannah Arendt. La reflexión filosófica no ha avanzado un milímetro tras todas estas noticias. A quienes proponen sustituir la idea por el chisme, les corresponde la carga de la prueba. Ellos son los que debieran mostrar bajo qué nueva luz podemos examinar las propuestas teóricas de ese autor sorprendido en flagrante contradicción personal o qué aspectos injustamente desdeñados por los hermeneutas tradicionales deben ser juzgados ahora como centrales. Si las revelaciones personales no sirven para esto, quizás ante lo que estemos sea ante un fenómeno, este sí muy acorde con los tiempos, de amarillismo filosófico. No debiera ser así, pero el caso es que con demasiada frecuencia la ignorancia es lo último que se pierde.

Al lector apasionado, todo cuanto lee le parece premonitorio. Luego, cuando la pasión se retira, su lugar tiende a ser ocupado por una tibia melancolía, por una especie de tristeza otoñal que le induce a pensar que probablemente la condición humana lleva más tiempo del que debiera girando sobre lo mismo. Ahora bien, tampoco ése es un buen lugar para acampar filosóficamente. Los colaboradores del presente volumen

parecen haber hecho suyo este convencimiento y ofrecen, en las páginas que siguen —y que recogen en lo sustancial sus intervenciones en el ciclo que, bajo el mismo título que el del presente volumen, tuvo lugar en la Fundación March en octubre de 2006—, un ejercicio, al tiempo apasionado y distante, comprometido y crítico, de diálogo con una de las pensadoras sin ningún género de dudas más importante del siglo XX, cuya sombra se proyecta, lúcida y malhumorada, sobre el futuro. El lector tiene en sus manos un muestrario representativo de ejercicios filosóficos, en los que se pone a prueba, en el fondo, uno de los nervios de la propuesta arendtiana. Aquel que la propia autora formulaba diciendo que no tenía por qué resolver los problemas que ella misma había planteado (a lo que añadía: «Poco importa que mis ideas sean un poco dispersas o incluso parezcan contradecirse entre sí, con tal de que sean ideas que lleven a los lectores a pensar por sí mismos»). Como buena filósofa de raza, nunca pretendió ser concluyente. Nos dejó en herencia un puñado de cuestiones (de algunas de las cuales se ha intentado dejar problemática constancia en lo que sigue). Advirtiéndonos, eso sí, de que de su clarificación dependía no ya sólo una *buena vida*, sino tal vez la vida sin más. Era una herencia, como se puede ver, sin testamento alguno.

MANUEL CRUZ
Barcelona, 9 de marzo de 2006

LA PARIA Y SU SOMBRA: SOBRE LA INVISIBILIDAD DE LAS MUJERES EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT*

Seyla Benhabib

I

Al referirse a una serie de conferencias dedicada a «Judinnen in Kultur und Wissenschaft» acerca de Hannah Arendt, una se ve confrontada desde el principio con una paradoja: la autoconciencia de Hannah Arendt como judía y su creencia de que ser judío en el siglo XX se ha convertido en una posición «política» inevitable en agudo contraste con su casi total silencio acerca de la cuestión femenina. En tanto que el destino de los judíos en el siglo XX está en el centro de su pensamiento público-político, su identidad como mujer y las dimensiones sociopolíticas y culturales de ser mujer en este mismo siglo carecen de un reconocimiento explícito en su trabajo teórico. Por su biógrafa, Elisabeth Young-Bruehl, sabemos que Arendt «recelaba de las mujeres "que daban órdenes", se mostraba escéptica sobre la cuestión de si las mujeres deberían ser líderes políticos y se opuso inquebrantablemente a las dimensiones sociales del movimiento de liberación de la mujer».[1]

* Publicado originalmente con el título «The Pariah and Her Shadow», en *Political Theory*, vol. 23, nº 1, 1995, págs. 5-24 y en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Bonnie Honig (comp.), University Park, Pennsylvania State University Press, 1995, págs. 83-105. Publicado por primera vez en castellano en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 2, 1993. Versión castellana de Martha Hernández y revisada por María Pía Lara. Una versión más extensa de este mismo trabajo aparece en Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, nueva ed., Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, págs. 1-34 (trad. cast.: *El reluctante modernismo de Hannah Arendt*, Valencia, Episteme, 1996).

1. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Michigan, Yale University Press, pág. 238 (trad. cast.: *Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006, pág. 316).

Esta paradójica imagen parece aclararse más, aunque también quizá se haga más problemática, cuando uno abre las primeras páginas de *La condición humana*. Una primera lectura nos da fácilmente la impresión de que Arendt no sólo pasaba por alto la cuestión femenina, sino que era casi reaccionaria respecto a que aceptaba el secular confinamiento de las mujeres al ámbito privado doméstico y su exclusión de la esfera pública. Cito del libro *La condición humana*:

> El hecho de que la Edad Moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi en el mismo momento histórico ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse. Lo más sintomático de la naturaleza de estos fenómenos estriba en que los pocos residuos de lo estrictamente privado se relacionan, incluso en nuestra propia civilización, con las «necesidades», en el sentido original de ser necesarias por el hecho de tener un cuerpo.[2]

Es difícil evitar la impresión de que en estos primeros pasajes de *La condición humana* Arendt ontologice la división del trabajo entre los sexos y las presuposiciones naturalistas que históricamente han confinado a las mujeres sólo al ámbito doméstico.

Si éste fuera el caso, entonces ¿por qué no terminar la historia ahí? ¿Por qué no relegar a Hannah Arendt a la categoría de esas cuantas mujeres que, siendo excepcionalmente dotadas y brillantes, fueron —para usar la frase de Arendt— «parias», es decir, excluidas? Aunque como parias no pertenecieron a la comunidad predominantemente masculina de la erudición y el pensamiento, ni convirtieron su estatus de paria en un reto colectivo ni cuestionaron la tradición occidental del pensamiento, cuya herencia fueron encargadas de cuidar. ¿Por qué no admitir simplemente que Hannah Arendt era una prefeminista, o

2. Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973, pág. 73 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, págs. 87-88).

incluso una antifeminista, cuya obra, de acuerdo con la poeta feminista y crítica Adrienne Rich, debe interpretarse «no tanto por lo que dice, sino por lo que es»? Permítanme citar ampliamente los enfáticos comentarios de Rich sobre *La condición humana*. Escribe:

> Al reflexionar sobre los temas de la mujer y el trabajo [...] he recurrido a *La condición humana* de Hannah Arendt para ver cómo ha abordado el tema una importante filósofa política de nuestro tiempo, una mujer sumamente respetada en el medio intelectual. Su ensayo me parece brillante, no tanto por lo que dice, sino por lo que es [...]. Impedir que las mujeres participen en la *vita activa*, en el «mundo común», y la conexión de esto con la reproductividad es algo de lo que ella no sólo no aparta la mirada, sino que ve lo que no se ha visto [...]. Leer dicho libro, escrito por una mujer de un gran espíritu y profunda erudición, puede ser doloroso, porque encarna la tragedia de una mente femenina nutrida con ideologías masculinas. De hecho, la pérdida es nuestra, porque el deseo de Arendt de atrapar los profundos temas morales es la clase de interés que necesitamos para crear un mundo común, que responda a algo más que a «estilos de vida».[3]

Sin embargo, si esto es todo lo que puede decirse sobre la cuestión de Hannah Arendt como mujer alemana judía, no vale la pena ni mencionar el tema. No obstante, hay mucho más que decir y, de hecho, espero mostrar lo más interesante e importante. Empezaré con una observación metodológica: la lectura de la obra de Arendt desde el punto de vista de una cuestión que ella misma no colocó como centro de su pensamiento —a saber, la cuestión femenina— requiere determinadas habilidades hermenéuticas y sensibilidades interpretativas. Ni la *indiferencia historicista* ni la *autoprobidad dogmática* del recién llegado pueden ser nuestras guías en esta tarea interpre-

3. Adrienne Rich, «Conditions for Work: The Common World of Women», en *On Lies, Secrets and Silence*, Nueva York, Norton, 1979, pág. 212 (trad. cast.: *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983).

tativa. La *indiferencia historicista* requiere que comprendamos un texto, una teoría, a un pensador en el contexto de su sola génesis. Este punto de arranque evidente y carente de problemas de cualquier esfuerzo interpretativo está acompañado del supuesto de que comprender es sólo comprender en el contexto y de que plantear problemas contemporáneos a textos históricos es caer en anacronismos. Sin embargo, a partir de la obra de Hans Georg Gadamer sobre hermenéutica, sabemos que toda comprensión es también interpretación y que ésta implica una «fusión de horizontes», un diálogo a través del tiempo, las generaciones y perspectivas. En este proceso, nosotros, como lectores contemporáneos, desde donde nos encontramos hoy en día, no podemos evitar el planteamiento de determinados interrogantes a textos y pensadores del pasado. En este sentido, nunca puede haber una mera «indiferencia historicista» en la lectura del pasado, sino siempre una conversación de comprensión, así como malos entendidos a través de los horizontes.

La práctica fructífera de la «fusión de horizontes» también debe guiarnos contra el «dogmatismo autoprobo de los recién llegados». Al plantear interrogantes al pasado, no podemos asumir que las respuestas que ya obtuvimos sean las correctas. Porque entonces no habría motivo para tratar de comprender el pasado. Pero dicho dogmatismo mata el espíritu y deseca el alma, y definitivamente no conduce a la tarea de «construir un mundo común —en palabras de Adrienne Rich— que responda a algo más que a "estilos de vida"». Al enfocar el pensamiento de Arendt desde donde nos encontramos ahora y de ponerlo a prueba desde el punto de vista de su identidad como judía alemana y como mujer, ninguna de las siguientes actitudes serviría: la que afirma que ese cuestionamiento, en particular el del problema de la mujer, es anacrónico e insensible a los propios intereses históricos de Arendt; y la que señala, como lo hace Adrienne Rich, que leemos la obra de Arendt «no por lo que dice, sino por lo que es». Esto hace suponer que ya no nos es posible aprender más de Arendt, que su obra ha dejado de comprometernos, que podemos tratarla como una curiosidad

sociológica y psicológica que ejemplifica la «mente femenina identificada como masculina». En virtud de la enormidad de la contribución de Arendt al pensamiento político de este siglo, me parece que esta conclusión es dogmática.

Entonces, ¿cómo debemos proceder? Abordar la cuestión femenina, como siempre, significa efectuar un movimiento del margen al centro en la tarea hermenéutica. Empezamos buscando en las notas a pie de página, en las apostillas, en los trabajos menos reconocidos de un pensador, aquellos «rastros» (*Spurren*) que quedaron atrás por la presencia de las mujeres y, con más frecuencia de la que debiera, por su ausencia. La lectura feminista es una forma de «análisis *spurreneano*». Aplicado al trabajo de Hannah Arendt, este método significa que tenemos que comenzar no con *La condición humana*, sino con un texto que no ocupa un lugar central en ninguna interpretación sistemática de su filosofía política. Me refiero, desde luego, a su libro sobre *Rahel Varnhagen*. Empecemos por leer lo que Hannah Arendt dice acerca de Rahel Varnhagen para detectar esos rastros de mujeres y sus actividades que de otra manera están tan profundamente eliminadas en su obra teórica.

II

La biografía intelectual de Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen, nacida como Rahel Levin en Berlín en 1771, empezó en 1929, poco después de que terminara su disertación sobre el concepto agustiniano de amor bajo la dirección de Karl Jaspers en Heidelberg. Este estudio parece haber sido su *Habilitationsschrift*.[4] Quedó listo en 1933, excepto por los dos últimos capítulos, que fueron terminados subsecuentemente durante su exilio en Francia en 1938. Se publicó casi veinte años después, en 1957, en una traducción inglesa; la primera edición alemana no fue sino hasta 1959. *Rahel Varnhagen*, que Arendt subtituló en ale-

4. Dagmar Bournow, *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German Jewish Experience*, Baltimore, JHU Press, 1990, págs. 30-31.

mán *Lebengeschichte einer deutschen Juedin aus der Romantik*, es un texto difícil. Uno de sus primeros revisores escribió que es «un libro inexorablemente abstracto —lento, confuso, estático, curiosamente opresivo; al leerlo, uno siente como si estuviera sentado en un invernadero sin reloj. Hace que uno se sienta el sujeto, la enloquecida mujer a la espera; hace que uno cobre conciencia, casi físicamente, de su intensa femineidad, de su frustración» (Sybille Bedford).[5]

«La abstracción inexorable» del libro se debe en parte al ángulo metodológico de Arendt, que ella misma admite que es «poco usual».[6] «Nunca fue mi intención», explica Arendt, escribir un libro *acerca* de Rahel; acerca de su personalidad, que podría prestarse a diversas interpretaciones conforme a los estándares y categorías psicológicas que la autora introduce del exterior; ni acerca de su posición en el Romanticismo y el efecto del culto a Goethe en Berlín, del cual de hecho ella fue la originadora; ni tampoco acerca de la importancia de su salón para la historia social del período; o acerca de sus ideas y su *weltanschauung*, hasta donde esto se puede reconstruir a partir de sus cartas. «*Lo único que me interesaba era narrar la historia de la vida de Rahel como ella misma la hubiera contado*. [...] Por tanto, mi retrato sigue lo más fielmente posible las reflexiones de Rahel sobre ella misma, aunque expresado naturalmente en un lenguaje diferente y que no sólo consiste en variaciones sobre citas» (págs. XV-XVI).

Esta aseveración de «narrar la historia de la vida de Rahel como ella misma *la hubiera contado*» es asombrosa. La confianza de Arendt en sus juicios sobre Rahel Varnhagen es tan profunda que no vacila en corregir la presentación que hace el esposo de Rahel de la propia Rahel. En realidad, en un nivel, el libro rescata la vida y recuerdo de Rahel de las garras de su marido —el generoso y dador, pero honesto y aburrido funcio-

5. Según citado por Bournow, *op. cit.*, pág. 48.
6. Aquí me baso en la edición de 1974 de la traducción inglesa hecha por Richard y Clara Winston, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Nueva York / Londres, Harcourt, Brace y Jovanovich, ed. revisada, 1974 (trad. cast.: *Rahel Varnhagen: Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000).

nario civil prusiano Karl August Varnhagen von Ense, quien, sostiene Arendt, presentó la vida de Rahel pretendiendo que sus «asociaciones y círculo de amigos parecieran menos judíos y más aristócratas, y mostrar a Rahel misma bajo una luz más convencional, más a tono con el gusto de la época» (pág. XV)—. Uno sentiría la tentación de preguntar qué da a Arendt la confianza de que ella podría conocer o afirmar que conoce a esta mujer mejor que su marido. ¿Cómo puede ella, mientras escribía un libro sobre Rahel a casi cien años de la muerte de ésta un 7 de marzo de 1833, afirmar que narra su historia como si ella misma «la hubiera contado»? ¿Qué misterios hermenéuticos tiene esta pequeña frase subjuntiva, «la hubiera contado»?

Hay por lo menos tres niveles diferentes de lectura y comprensión que deben desenmarañarse para enfocar el intento de Arendt de contar la historia de Rahel como si ella misma «la hubiera contado». Primero, a principios de la década de 1930, la propia comprensión de Arendt sobre el judaísmo en general y su relación con su identidad judía estaban atravesando por profundas transformaciones. Estas transformaciones la alejaban cada vez más de los ideales ilustrados igualitarios y humanistas de Kant, Lessing y Goethe hacia el reconocimiento del hecho no eliminable y no asimilable de la diferencia judía dentro de la cultura alemana. El libro de Rahel documenta las paradojas de la emancipación judía entre la ruptura del ghetto y el surgimiento de la moderna nación-Estado cristiano-burguesa del siglo XIX. En este pequeño intermedio, de 1790 a 1806, cuando Napoleón entra en Berlín, florece el salón Berliner Dachstube de Rahel Levin. Con categorías como la «advenediza» y la «paria», que toma prestadas del periodista francés Bernard Lazarre, Arendt penetra en un episodio extremadamente interesante de la historia social judío-alemana: el de los asistentes judíos a los salones y el mundo de uno de estos salones. Irónicamente, es su perspectiva de cien años después y «su conciencia de la fatalidad del judaísmo alemán» (pág. XVII) lo que le permite contar la historia de Rahel de una manera en que ésta no pudo pero podría haberla contado. Al contar esta historia, Arendt se comprometía en un proceso de autocomprensión colectiva y re-

definición como judía-alemana. Su correspondencia con Karl Jaspers, quien sigue de cerca el desarrollo del trabajo de Arendt en este libro con un asombro que raya en la irritación y la perplejidad, es bastante reveladora a este respecto.

El 20 de marzo de 1930, Karl Jaspers escribe a Hannah Arendt acerca de una conferencia que ésta impartió sobre Rahel Varnhagen. Desafortunadamente, el Nachlass de Hannah Arendt no tiene esta conferencia. El intercambio epistolar entre Jaspers y Arendt da la impresión distintiva de que Arendt está abriendo nuevos horizontes y encaminando la *Existenzphilosophie* de su maestro Jaspers hacia nuevas direcciones. Jaspers indica que él quiere saber «was Sie eigentlich meinen».[7] Continúa: «Die "jüdische Existenz" wird von Ihnen existenz-philosophisch objektiviert-und damit dem existentiellen Philosophieren des Möglichkeit nach vielleicht die Wurzel abgegraben [...] Die von Ihnen wunderbar ausgewählten Briefstellen (gemeint sind Stelen aus dem Varnhagen Briefe, S.B.) lassen mich etwas ganz andere spüren: Das "Judische" ist ein *façon de parler oder eine Erscheinungsform eines Selbstseins unsprunglich negativer Haltung*, nicht begründbar aus der historischen Lage, aber Schicksal, dem die Lösung aus der verzauberten Burg nicht widerfuhr»[8] (la cursiva es mía).

Es evidente que Jaspers está muy confundido por el estatus de la categoría de «jüdische Existenz» y por si Arendt está o no atribuyendo un estatus más fundamental a este hecho del que es permisible por las categorías de la filosofía existencialista. Jaspers mismo considera la «existencia judía» como un asunto por completo accidental o contingente o, como él dice, «a façon de parler» (una manera de hablar), o «la manifestación de un modo de ser relacionando lo que es negativo en su origen». Sin embargo, ni individual ni colectivamente puede ver en el asunto de «ser judío» algo más que una contingencia de cultura e historia, o un accidente de nacimiento.

7. *Hannah Arendt-Karl Jaspers Briefwechsel*, Lotte Köhler y Hans Saner (comps.), Múnich, Piper Verlag, 1985, pág. 46.
8. *Ibid.*

La respuesta de Arendt es precavida: señala que no ha tratado «die Rahelsche Existenz "judisch" zu begründen. Dieser Vortrag gilt nur als *Vor*arbeit, die zeigen soll, dass auf dem Boden des Judeseins eine bestimmte Möglichkeit der Existenz erwachsen *kann*, die ich in aller Vorläufigkeit mit Schicksalhaftigkeit bezeichnete. Diese Schicksalhaftigkeit erwächst gerade auf dem Grund einer Boden losigkeit und vollzieth sich gerade nur in der Abgelöstheit von Judentum». Ahora es notable que para Arendt el «Judesein» permite una cierta clase de condición existencial, que ella designa como «Schicksalhaftigkeit». En otras palabras, ser judío es una forma de destino —es más que un accidente, porque el destino, aunque también accidental, determina la vida propia más fundamentalmente y con más continuidad de lo que lo hace un accidente—. Así, Arendt atribuye un papel más fundamental al «hecho» de ser judía de lo que hace Jaspers. Aunque, por otra parte, Arendt también concuerda con Jaspers en que una actitud existencial auténtica, consciente de su propia «Schicksalhaftigkeit», es sólo posible cuando uno ya se ha distanciado del judaísmo tradicional —como ella dice— «in der Abgelöstheit vom Judentum».

Dada la perspectiva de una percepción tardía y qué significaría ser judío en Alemania a finales de la década de 1930, este intercambio es casi asombroso en su abstracción e indiferencia. Ni Jaspers ni Arendt podrían haber previsto la situación cuando el hecho de ser judío sería el destino de millones y millones. Aun así es interesante que Arendt esté llena de premoniciones, que parece estar percibiendo una cierta «naturaleza peligrosa» («das unheimliche») en el propio intento de Rahel de vivir su vida como su «Schicksal». Respecto a Rahel, Arendt escribe: «Was dieses alles eigentlich ist: Schicksal, Exponieertheit, es ist mit dem Leben etwas gemeint- kann ich nicht in abstracto sagen, sondern höchstens vielleicht exemplifizierend aufweisen».[9] Finalmente, Arendt describe la actitud de Rahel hacia el judaísmo como un cambio de la psicología de la *advenediza* a la de la *paria*. Mientras que la advenediza niega la «Schik-

9. *Ibid.*, pág. 48.

salhaftigkeit» convirtiéndose como los demás, borrando las diferencias y asimilándose, la paria es la excluida y la desterrada que no puede borrar el destino de la diferencia. Pero la paria consciente de sí misma transforma la diferencia de ser una fuente de debilidad y marginalidad en una de fuerza y desafío. Esto es en última instancia lo que Arendt admira en Rahel: comentando las reflexiones de Rahel sobre su vida como «Fredrike Varnhagen», la respetable esposa de un funcionario civil prusiano, escribe: «Tenía que deshacerse de su yo de Rahel Levin, pero no quería convertirse en Fredrike Varnhagen de Robert». Lo primero no estaba socialmente aceptado; lo segundo no podía resumir la resolución de hacer una autoidentificación fraudulenta. Porque «toda mi vida me he considerado Rahel y nada más».[10]

La identidad judía de Rahel y la propia comprensión cambiante de Arendt de lo que esto significa en la Alemania de 1930 en oposición a un siglo antes —en 1830— son los motivos hermenéuticos centrales de la historia de Varnhagen. El trabajo tiene también otra dimensión que conduce más directamente a temas futuros en la filosofía política posterior de Arendt. Al contar la historia de Rahel, Arendt también es sensible a documentar una cierta forma de «Innerlichkeit» romántico. Arendt cita una frase casi tautológica de Rahel: «Todos tienen un destino que sabe qué tipo de destino tiene él» (pág. XVI). Este concepto de «destino», sostiene Arendt, reduce a Rahel a una determinada pasividad, a un cierto rechazo a elegir y actuar. Al escoger y actuar una no viviría, sino que haría «que la vida sucediera». Para vivir la vida «como si fuera una obra de arte —escribe Arendt—, creer que mediante la "formación" (*Bildung*) una puede hacer una obra de arte de la propia vida fue el gran error que Rahel compartía con sus contemporáneos» (pág. XVI). El sentimiento «claustrofóbico» acerca del libro antes señalado, la sensación de que básicamente «una está en un invernadero sin reloj», se deriva del éxito literario de Arendt al transmitir este sentido de espera sin fin, de un anhelo intermi-

10. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*, pág. 212.

nable sin deseo, de la inacción acoplada con el deseo de vivir y experimentar con la mayor intensidad el «—¿Qué estoy haciendo?» de Rahel. «—Nada. Estoy permitiendo que la vida llueva sobre mí» (citado en pág. XVI). Es esta sensibilidad «no mundana» la que Arendt encuentra sumamente objetable en Rahel. En los primeros capítulos del libro sobre la introspección romántica, Arendt indica lo que ve como la mayor debilidad, en última instancia como la cualidad «apolítica» del *Innerlichkeit* romántico. «La introspección cumple dos proezas: aniquila la situación real existente disolviéndola en un estado de ánimo y al mismo tiempo pone a toda subjetividad un aura de objetividad, de notoriedad, de extremo interés. En el estado de ánimo las fronteras entre lo que es íntimo y lo que es público se hacen borrosas; las intimidades son hechas públicas y las cuestiones públicas pueden ser experimentadas y expresadas sólo en el reino de la intimidad —en última instancia, del chisme.»[11] La introspección romántica nos conduce a perder un sentido de la realidad al perder las fronteras entre lo público y lo privado, lo íntimo y lo compartido. La introspección romántica conforma la «no mundanidad» de la que padece Rahel Varnhagen hasta el final. Quiero sugerir que la categoría de «mundo» es el eslabón faltante entre la realidad «no mundana» de Rahel Levin Varnhagen y sus contemporáneos y la propia búsqueda de Hannah Arendt de una recuperación del «mundo público» a través de la acción política auténtica en su filosofía política. Observemos, sin embargo, cómo la propia búsqueda de Varnhagen por un lugar en el «mundo» no está definida sólo por su identidad como *judía*, y como romántica, sino también como mujer. Varnhagen trata de reconquistar un lugar en el mundo para sí misma, recurriendo a las típicas estrategias femeninas.

En los últimos párrafos de su Prefacio de 1956 a *Rahel Varnhagen*, Arendt señala: «El lector moderno rara vez dejará de observar que Rahel no era ni hermosa ni atractiva; que todos los hombres con los que ella sostuvo algún tipo de relación amorosa eran más jóvenes que ella; que no poseía talentos con

11. *Ibid.*, pág. 21.

los cuales aplicar su extraordinaria inteligencia y apasionada originalidad; y, por último, que era una personalidad típicamente "romántica", y que el problema de la mujer, es decir, la discrepancia entre lo que los hombres esperaban de las mujeres "en general" y lo que éstas podían dar o querían a su vez, ya estaba establecido por las condiciones de la época y representaba una brecha que prácticamente no podía cerrarse [...]» (pág. XVIII).

Las estrategias de Rahel para enfrentar el destino de su judaísmo eran característicamente femeninas: asimilación y aceptación mediante relaciones amorosas, cortejamientos y, por último, matrimonio con hombres cristianos. También puede ser importante resaltar que el hombre judío que se casaba con una mujer cristiana y tenía hijos con ella no podía considerar que sus hijos fueran judíos, en tanto que en la actualidad, la ley judía reconoce que un hijo nacido de una mujer judía es judío. Este aspecto matrilineal de la herencia religiosa judía pudo haber facilitado a las mujeres judías de clase alta que retuvieran su relación con su identidad judía aunque se casaran con hombres cristianos para tener mejor suerte en el mundo. La estrategia femenina de asimilación por medio del matrimonio es posible, desde luego, en un mundo asimétrico de géneros en el cual es el estatus público del esposo el que define a la mujer, y no al revés. La vida de Rahel Levin Varnhagen estuvo llena de historias de amores fracasados, promesas rotas y compromisos infructuosos. Al darse a sí misma al hombre correcto, Rahel confiaba en conseguir el «mundo» que le era negado como judía y como mujer.

Pero ¿«dónde» está el mundo y «quién» lo compone? Es interesante que la definición más explícita de Arendt acerca de esta categoría proceda de un ensayo de 1960 sobre Lessing, en el que enfoca la *Nathan der Weise*. «Pero el mundo y la gente que lo habita —escribe Arendt— no son los mismos. El mundo está entre la gente, y este "estar entre" es hoy en día objeto del mayor interés y la más evidente revuelta en casi todos los países del globo. Aun donde el mundo todavía está parcialmente en orden, o se mantiene parcialmente en orden, el reino públi-

co ha perdido el poder de iluminación que originalmente fue parte de su propia naturaleza [...] [El] retiro del mundo no necesita herir al individuo; [...] pero con cada uno de esos retiros se da una pérdida casi demostrable para el mundo; lo que se pierde es el específico, y por lo general, irremplazable "estar entre" que debió haberse formado entre este individuo y sus congéneres.»[12]

El pasaje que he citado proviene de un discurso de Arendt en 1959, al recibir el Premio Lessing de la Paz de la ciudad de Hamburgo. Sus reflexiones casi melancólicas acerca de la pérdida del «mundo» como ese frágil «espacio de apariencias» que «mantiene unidos a los hombres» presentan un interesante contraste con el tema de la «no mundanidad» que domina al libro *Varnhagen*. Rahel y sus contemporáneos no pudieron crear un mundo, excepto en el breve intermedio de 1790 y 1806, cuando pudieron surgir unos cuantos judíos prusianos excepcionales al mundo de la sociedad cosmopolita sólo para ser empujados de nuevo a la oscuridad con la violenta embestida del antisemitismo en Prusia tras la victoria de Napoleón. La fragilidad y casi ilusoria índole del mundo de los «salones» que judías como Rahel Varnhagen y Henriette Herz crearon por un breve instante en ese tiempo permanece en agudo contraste con el destino de la gente «sin Estado» y «sin mundo» que vendrían a ser los judíos en el siglo XX. Sin embargo, en el momento en el que Arendt imparte su discurso Lessing, está preocupada además por otro fenómeno: esta vez no es la pérdida de un mundo común a través de la violenta embestida de regímenes asesinos y políticas totalitarias lo que le preocupa, sino la desaparición de un mundo común de «lenguaje y acción» mediante los sistemas de valores privativos de las sociedades de consumo capitalistas y el creciente mundo fabricado de verdades políticas creadas por los medios de comunicación masiva. La «recuperación del mundo público» de la política bajo condiciones de

12. Hannah Arendt, «On Humanity in Dark Times», en *Men in Dark Times*, Nueva York / Londres, Harcourt, Brace y Jovanovich, 1968, pág. 4 (trad. cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1989).

modernidad es un tema central a todo lo largo de la filosofía política de Hannah Arendt. La historia personal de Rahel Varnhagen, de su círculo de amigos, el fracaso de su salón y la ingenuidad política de su generación de judíos son como la *utopía negativa* del concepto de Arendt sobre la comunidad política en sus trabajos posteriores.

Pero ahora que hemos recuperado un tema que une la historia de Rahel Varnhagen de Arendt con las preocupaciones más amplias de su filosofía política, es tiempo de preguntarse por qué mi estrategia de leer la obra de Arendt sesgadamente, desde los márgenes hacia el centro, ha contribuido a que entendamos su pensamiento político. Aunque las mujeres están presentes en los márgenes del pensamiento político de Arendt, moverlas al centro donde no son invisibles será una tarea harto dificultosa.

III

La cuestión sistemática sugerida por mi interpretación hasta aquí de la filosofía política de Arendt es la siguiente: la «recuperación del mundo público» mediante el lenguaje y la acción comunes es una desiderata principal de la teoría política de Arendt. En este proceso de «recuperación», ¿dónde están las mujeres? ¿Pueden las mujeres compartir y construir un «mundo» de la misma manera en que pueden los hombres, a partir de los supuestos sistemáticos de Arendt? ¿O están confinadas al reino privado del ámbito doméstico como sugieren algunos pasajes de *La condición humana*, que cité antes? Si las mujeres ya no están en el «reino privado», ¿qué sucede con el público? ¿O cómo la presencia de las mujeres modifica los límites entre lo público y lo privado? Aquí sólo puedo sugerir que estos interrogantes abren un diálogo entre la teoría feminista contemporánea y el pensamiento de Hannah Arendt: las feministas escudriñan la obra de Arendt para encontrar la «especificidad del género» de sus argumentos, a la vez que la critican por su «ceguera de género» en sus categorías. Al mismo tiempo, el pro-

yecto de Arendt de recuperar el mundo público de la política a través del lenguaje y la acción comunes, según algunas feministas, incluyéndome, es la base de una teoría normativa de acción y fuerza política. Permítanme ilustrar esta doble maniobra hermenéutica de rechazar y apropiarse de Arendt respecto a la categoría de «reino público», que es una de las maneras de compartir un mundo que Arendt tanto apreciaba y cuya desaparición tanto lamentó.

Sin duda, Hannah Arendt es la pensadora política nodal de este siglo, cuya obra nos ha recordado con gran intensidad los «tesoros perdidos» de nuestra tradición de pensamiento político, y específicamente de la «pérdida» del espacio público, del *der öffentliche Raum*, bajo las condiciones de modernidad.[13] La principal obra teórica de Arendt, *La condición humana*, es por lo general tratada, y no sin justificación, como una obra política antimodernista. Por «el surgimiento de lo social» en esta obra, Arendt quiere significar, por un lado, la diferenciación institucional de las sociedades modernas en un reino político mucho más estrecho y, por el otro, el mercado económico y la familia. Como resultado de estas transformaciones, los procesos económicos que aquí se han confinado al «reino penumbroso del ámbito doméstico» se emancipan y se vuelven asunto público. Los mismos procesos históricos que produjeron el Estado constitucional moderno también dan lugar a una «sociedad», cuyo reino de interacción social se interpone, por una parte, entre el «ámbito doméstico» y el Estado político, por la otra.[14] Arendt ve en este proceso la obstrucción de lo político por lo «social» y la transformación del espacio público de la política en un pseudoespacio de interacción en el que los individuos dejan de «actuar» y «meramente se comportan» como productores económicos, consumidores y habitantes urbanos.

Pero si uno ubica el concepto de «espacio público» de Arendt en el contexto de su teoría del totalitarismo, el término adquie-

13. Esta sección reproduce partes de un artículo reciente; véase S. Benhabib, «Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative», *Social Research*, vol. 57, nº 1, primavera de 1990, págs. 167-196.

14. Hannah Arendt, *The human condition*, págs. 38-49 (trad. cast. cit., págs. 61-70).

re un enfoque diferente de aquel que predomina en *La condición humana*. En tanto que en esta obra la *polis* griega y el espacio político que representa son el pasado utópico contra el que Arendt juzga al burgués moderno y a la sociedad consumista, en *Los orígenes del totalitarismo* el énfasis es muy diferente. Esta figura topográfica es sugerida al final de *Los orígenes del totalitarismo* para comparar las diversas formas de las reglas políticas. Se considera que el gobierno constitucional se mueve dentro de un espacio donde la ley es como las cercas levantadas entre los edificios y uno se orienta en un territorio conocido. La tiranía es como un desierto; bajo condiciones de tiranía, uno se mueve en un vasto espacio abierto y desconocido donde a veces la voluntad del tirano cae sobre uno como la tormenta de arena que sorprende al viajero del desierto. El totalitarismo no tiene topología espacial: es como una barra de hierro que comprime cada vez más a la gente hasta que se vuelve una sola persona.[15]

El contraste entre estos modelos de espacio público puede ser captado a través de términos como «agonista» *versus* «asociativo». Las implicaciones de estos modelos de la vida pública para las mujeres también serán más claras si distinguimos estos dos modelos. Según la óptica «agonista», el reino público representa ese espacio de apariencia en que la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia son revelados, desplegados, compartidos con los demás. Éste es un espacio competitivo en que uno compite por reconocimiento, prioridad y aclamación. El espacio agonista se basa en la competencia más que en la colaboración; individualiza a aquellos que participan en él y los separa de los demás; es exclusivo porque presupone sólidos criterios de pertenencia y lealtad de sus participantes. La esfera pública «agonista» se ejemplifica mejor con toda la *polis* masculina y la griega, por la vida de los patricios en las ciudades-Estado del Renacimiento y en los tiempos modernos por los *Männerbunden*, sea en clubes de caza, militares o en so-

15. Hannah Arendt, *The origins of totalitarism*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1951, cap. 13, pág. 466 (trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., Madrid, Alianza, 2006).

ciedades secretas. Pero hay un aspecto menos benigno para el espacio agonista que hace que las feministas lo denuncien como articulador de las experiencias típicamente masculinas de muerte mediante la guerra y la dominación. En su perceptivo análisis, Nancy Hartsock señala, por ejemplo: «En el caso de un héroe-guerrero, entonces, cada uno de los aspectos de *eros* toma una forma negativa. Las relaciones con los demás toman la forma de la lucha por la victoria en una batalla, una lucha por la dominación que requiere el sometimiento del otro o incluso su muerte [...]. El cuerpo y sus necesidades, aun la vida misma, son irrelevantes [...]. Por último, la creatividad y la generación, cuestiones que se centran en la vida, son reemplazadas por el héroe-guerrero mediante una fascinación por la muerte [...]». Uno de los aspectos curiosos de la aseveración de Arendt sobre el espacio agonista de la *polis* es que ella somete, e incluso «domestica», al héroe-guerrero homérico para producir al ciudadano deliberativo aristotélico. Ella escribe:

> El pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno, es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda [...].[16]

En su rechazo de la violencia como forma de actividad política, y al sustituir la locura del lenguaje por el valor en la guerra, que después de todo era la experiencia existencial del héroe-guerrero homérico, Arendt parece haber emprendido una calmada transformación feminista del ideal del guerrero-homérico en el «domador» y «más razonable» ciudadano deliberativo aristotélico.

Por el contrario, conforme al «punto de vista que yo denomino asociativo», dicho espacio público emerge siempre y en

16. Hannah Arendt, *The human condition*, pág. 26 (trad. cast. cit., pág. 53).

todo lugar, en palabras de Arendt, en que «los hombres actúan en concierto». Bajo este modelo, el espacio público es el espacio «donde puede aparecer la libertad».[17] No es un espacio en ningún sentido topográfico o institucional: un municipio o una plaza de ciudad donde la gente no «actúe en concierto», no es un espacio público en este sentido arendtiano. Un comedor privado en el que la gente se reúna a escuchar un *Samizdat* o en el cual se encuentren unos disidentes con unos extranjeros puede convertirse en espacio público; igual que un campo o bosque también pueden convertirse en un espacio público si son el objeto y el lugar de una «acción en concierto», de una demostración para detener la construcción de una autopista o de una base aérea militar, por ejemplo. Estos diversos lugares topográficos se convierten en espacios públicos en tanto se vuelven «sitios» de poder, de una acción común coordinada mediante el lenguaje y la persuasión. Para Arendt misma, los ejemplos de recuperación de dichos espacios públicos bajo condiciones de modernidad estuvieron presentes no sólo en las revoluciones norteamericana y francesa, sino también en la resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, en el levantamiento húngaro de 1956 y en los movimientos de los derechos civiles y antibélicos de finales de la década de 1960 en Estados Unidos.

Mientras que las mujeres encuentran un pequeño espacio para sí mismas en el modelo agonista del espacio público que Arendt delinea, el modelo asociativo está fenomenológicamente más cerca de la experiencia del levantamiento de la conciencia y la construcción de coaliciones en los movimientos femeninos contemporáneos. Son precisamente estos aspectos del pensamiento político de Arendt los que Ann M. Lane resalta en su intento por mostrar que la «fenomenología de la opresión y liberación» de Arendt y su magnífico retrato de la psicología de la «paria» y de la «advenediza» siguen alumbrando las luchas de las mujeres. Instándonos a reenfocar nuestra atención sobre

17. «Preface», en Hannah Arendt, *Between past and future*, Londres, Faber and Faber, 1961, pág. 4 (trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996).

los primeros trabajos de Arendt, y en particular sobre su encuentro con el sionismo, Ann Lane escribe que «aun cuando ella no es feminista, la teoría política de Arendt comparte mucho con quienes lo son, como lo demuestra sin proponérselo Adrienne Rich [...]. Aun cuando se aparta de Arendt, Rich identifica los mismos temas para el feminismo que Arendt destacó para el sionismo: la calidad de vida como un excluido; la tradición implícita de la identidad para la paria que proporciona los recursos para recrear la colectividad; los experimentos sociales que son modelos para toda la comunidad».[18]

El modelo asociativo de la esfera pública resuena con las experiencias políticas que han tenido las mujeres en sus movimientos contemporáneos. También de manera conceptual, el modelo asociativo es más fructífero para pensar no sólo a través de las luchas de las mujeres, sino también de la experiencia de los movimientos sociales en la modernidad en general. Para los modernos, el espacio público es esencialmente poroso; ni su acceso ni su agenda de debates pueden ser predefinidos mediante criterios de homogeneidad moral y política. Con la entrada de cada nuevo grupo al espacio público de la política después de las revoluciones francesa y norteamericana, la influencia de lo público se extiende. La emancipación de los trabajadores hizo que las relaciones de propiedad se volvieran un tema público-político; la emancipación de las mujeres ha implicado que la familia y la así llamada esfera privada se conviertan en asunto político; el logro de los derechos de los no blancos y los no cristianos ha insertado las cuestiones culturales del yo colectivo y de las representaciones del otro en la agenda «pública». No es sólo el «tesoro perdido» de las revoluciones en que eventualmente todos pueden tomar parte, sino también cuando la libertad emerge de la acción en concierto, que puede no haber agenda para predefinir el tema de la conversación pública. La lucha por saber qué incluir en la agenda pública es en sí misma una lucha por la justicia y la libertad.

18. Ann M. Lane, «The Feminism of Hannah Arendt», *Democracy*, verano de 1983, págs. 107 y 118; pág. 112.

El modelo asociativo de la esfera pública, que está tan presente en la obra de Arendt como el modelo agonista, aunque menos analizado, está abierto en ambos extremos: ni el quién de los participantes o el qué de la conversación pueden ser definidos, como lo fueron y lo son en el modelo agonista. Todos aquellos que están dispuestos a ejercer el valor público y tomar parte en la actividad recíproca de los iguales políticos son miembros de la esfera pública asociativa; todas las relaciones de poder asimétricas, y no sólo los asuntos estrechos de la «política», pueden ser temas de conversación. El modelo asociativo de la esfera pública es el legado que Arendt nos dejó, la modernista y la judía-alemana que encontró la protección del gobierno constitucional y la igualdad política a partir de los estragos del antisemitismo europeo en Estados Unidos. El modelo agonista del espacio público es el legado de Arendt, la estudiante de la filosofía alemana fenomenológica y existencialista que siguió usando la memorable frase: «La tiranía de Grecia sobre Alemania». Estos legados y sus conceptos no siempre estuvieron en armonía, y la tensión entre ellos se filtra en toda su obra.

¿Y qué sucede con ese breve intermedio en la cima de la modernidad, cuando la Ilustración, los ideales de la Revolución francesa, el espíritu de las reformas prusianas y el Romanticismo alemán se reunieron para hacer posible esa esfera pública efímera pero fascinante —de Rahel Varnhagen y su salón—? Si procedemos a descentrar el pensamiento político de Arendt, si reemplazamos su fascinación por la *polis* por sus reflexiones más modernistas y favorables para la mujer sobre la esfera pública asociativa, entonces los «salones» deben considerarse como precursores transitorios pero fascinantes de determinadas transgresiones de los límites entre lo público y lo privado. Arendt desarrolló parte de su filosofía política para rechazar dicha transgresión, pero como demócrata radical no pudo más que darle la bienvenida si resultaba de una acción política no auténtica, en una comunidad de «lenguaje y acción». Las siguientes observaciones de Deborah Hertz, cuyo fascinante estudio ha sido traducido al alemán como *Die jüdischen Salons*

im alten Berlin, establecen que estos salones eran característicos formas femeninas de esfera pública y que en un breve lapso pudieron haber permitido que Rahel Varnhagen recuperara una parte del mundo público. Definitivamente, el implacable pesimismo de Arendt acerca de su importancia puede no separarse del trágico final de las esperanzas utópicas y optimistas que al principio habían prendido en las almas de muchos. Cito a Hertz:

> Que el hogar fuera tanto un lugar público como uno privado obviamente fue una de las razones por las que los salones fueron organizados por mujeres. La síntesis de lo privado y lo público en los salones era evidente en la curiosa y olvidada forma en que los invitados llegaban a la puerta [...]. Que las instituciones sociales como los salones pudieran haber aparecido en la Europa preindustrial, incluso de modo intermitente, llegó a ser muy raro. Era raro que los salones de dibujo privados hubieran sido lugares públicos, raro que en una época en que las mujeres eran excluidas de las instituciones educativas y cívicas, incluso las esposas de los hombres ricos y poderosos, se llevaran a cabo discusiones intelectuales entre los más sabios de sus ciudades. Era raro que los hombres y las mujeres hubieran tenido intercambios intelectuales de importancia durante siglos, cuando los dos sexos generalmente tenían poco que decirse y pocos lugares públicos donde decirlo.[19]

Hoy, como una nueva generación de mujeres con nuevas experiencias políticas, hacemos de nuevo estas preguntas; pero es claro que en este proceso de cuestionamiento, la obra de Arendt seguirá siendo un reto, seguirá causando enojo y seguirá siendo fuente de inspiración.

19. Debora Hertz, *Jewish High Society in Old Regime Berlin*, New Haven / Londres, Yale University Place, 1988, pág. 18.

EL TOTALITARISMO, UNA REALIDAD QUE DESAFÍA LA COMPRENSIÓN

Fina Birulés

Los hombres normales no saben que todo es posible.

DAVID ROUSSET

Iniciado en 1945, desde «un fondo de incansable optimismo y de incansable desesperación»,[1] el manuscrito original de *Los orígenes del totalitarismo* fue concluido en otoño de 1949. En él, Arendt transformaba en reflexión los dramas de su vivencia personal al intentar descubrir un sentido *al hecho atroz* sin, por ello, apelar a lugares comunes ni caer en la tentación de someterse, mansamente, al proceso de disolución de su mundo político y espiritual en un conglomerado donde todo parecía haber perdido su valor específico y haberse tornado irreconocible para la comprensión humana.

Desde esta decidida voluntad de comprender la terrible originalidad de lo ocurrido, Hannah Arendt considera que no es posible mostrar los mecanismos ocultos que llevaron a la emergencia del fenómeno totalitario[2] mediante una simple reconstrucción histórica de los hechos. Lo terrible del totalitarismo no radica tanto en el hecho de que con él se haya introducido

1. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1951; en 1958 publicó una segunda edición ampliada y en 1966 una tercera con un nuevo prólogo a las tres partes del libro (en adelante *O. T.* Siempre que no se indique lo contrario, las páginas citadas corresponderán a la edición española, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987). Prólogo a la primera edición norteamericana, 1950, pág. 12.

2. Sobre el uso del concepto de totalitarismo, véase Enzo Traverso, *El totalitarisme. Història d'un debat*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2002; Si-

alguna idea nueva en el mundo, sino que radica en el hecho de que sus acciones suponen una ruptura con todas nuestras tradiciones. Los actos de dominio totalitario hacen estallar nuestras categorías de pensamiento político y nuestros estándares de juicio moral.

Con esta tesis se apunta algo acerca de qué tipo de aproximación metodológica se precisa para dar cuenta de lo acontecido, pero también se afirma la ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea. De modo que, a partir de este momento, la pérdida de la tradición no debe contemplarse como algo perteneciente sólo al campo especulativo de las ideas —como parecen pensar los filósofos que, a lo largo del siglo XX, proclaman la muerte de la metafísica—, sino como un hecho político: «Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Ésta es la realidad en la que vivimos», escribe Arendt en 1950.[3] Sin tradición, sin testamento que seleccione y nombre, transmita, preserve e indique dónde están los tesoros y cuál es su valor, parece no haber continuidad legada en el tiempo y, por tanto, ningún pasado ni presente, sólo un sempiterno cambio. En este sentido, Arendt no se cansará de repetir que hemos perdido los instrumentos que hacían posible la comprensión; y, en la medida en que «comprender» significa «acoger el tiempo en que se vive», sus trabajos teóricos girarán apasionadamente en torno a la necesidad de comprender lo ocurrido, de buscar vías nuevas para que el mundo no se nos torne ajeno, para evitar la alienación del mundo. Nada tienen de sorprendente, pues, sus palabras en la entrevista de Gaus: «Yo sólo quiero comprender». En un artículo publicado en

---

mona Forti, *Il totalitarismo*, Bari, Laterza, 2001, y Simona Forti (comp.), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Turín, Einaudi, 2004.

3. Hannah Arendt, *op. cit.*, pág. 14, prólogo a la primera edición norteamericana.

1953, «Comprensión y política»,[4] caracteriza la comprensión como un complicado proceso que, a diferencia de la correcta información y del conocimiento científico, jamás produce «resultados inequívocos». Afirma: «Es una actividad sin fin, [...] por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, [...]». De modo que, si tomamos el surgimiento de los gobiernos totalitarios como el acontecimiento central de nuestro mundo, entonces comprender el totalitarismo no es perdonar (en el sentido de «Comprenderlo todo es perdonarlo todo») ni luchar contra algo, sino reconciliarnos con un mundo donde cosas como éstas son posibles. Nos reconciliamos con lo que hacemos y padecemos, nos reconciliamos con nuestras perplejidades. Comprender sería, pues, la forma específicamente humana que tenemos de vivir, y su único resultado sería el sentido. Cabe afirmar, como hacen Margaret Canovan o Simona Forti,[5] que todo el proyecto de pensamiento político arendtiano quedó virtualmente establecido por sus reflexiones en torno a las catástrofes políticas acontecidas a mediados del siglo XX.

1. UNA APROXIMACIÓN DÓXICA Y FRAGMENTARIA

A pesar de que ya en la década de 1940, Arendt había escrito diversos artículos sobre el problema judío y el sionismo en revistas judeo-americanas, no fue hasta 1951 cuando empezó a ser conocida en el ámbito de la teoría política, con la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*. Este libro se ha convertido en una de las interpretaciones clásicas del totalitarismo, pero la particularidad del análisis de los hechos generó en

4. «Understanding and Politics», *Partisan Review*, XX, IV, 1953 (trad. cast.: «Comprensión y política», en Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995). Versiones anteriores de este artículo pueden encontrarse en Hannah Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954* (Jerome Kohn [comp.]), Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1994 (trad. cast.: Ensayos *de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005).

5. Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, Milán, FrancoAngelli, 1995 (trad. cast.: *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Madrid, Cátedra, 2002).

la década de 1950, entre intelectuales, historiadores y científicos sociales, numerosas críticas relativas a su parcialidad y a su modo de aproximarse a la historia. Entre los aspectos que fueron, y siguen siendo, objeto de mayor discusión destacan la falta de unidad entre las tres partes del libro —*Antisemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*—, la explicación del paso del imperialismo al totalitarismo y, por último, la precoz y, en aquel momento, escandalosa equiparación de nazismo y estalinismo.[6] En la mayoría de las críticas subyace una objeción mayor: en el texto, el totalitarismo emerge como un universal abstracto del que sólo se habrían dado dos manifestaciones —el nazismo y el estalinismo—. Así, en opinión de autores como Eric Voegelin (1953),[7] en *Los orígenes del totalitarismo* no se lleva a cabo un análisis científico y objetivo de lo acontecido, sino que se enhebran simplemente una serie de asociaciones metafísicas.[8]

En la correspondencia que mantuvo con Karl Jaspers[9] y en su réplica a Eric Voegelin, Hannah Arendt reconoció como una de las dificultades de la obra el no pertenecer a ninguna escuela ni recurrir casi nunca a herramientas oficialmente re-

6. En el momento en que Arendt escribió esta obra, las fuentes sobre el régimen estalinista eran pocas; por este motivo, llegó a pensar en un futuro trabajo titulado «Elementos marxistas del totalitarismo», que jamás llegó a escribir, si bien algunos de los materiales que debía incluir fueron utilizados en *La condición humana* y en sus textos sobre Marx, escritos en 1953, «Karl Marx and The Tradition of Political Thought» y «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought» (publicados por primera vez en *MicroMega*, nº 5, 1995, y actualmente, en versiones diversas, en Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, Jerome Kohn [comp.], Nueva York, Schocken Books, 2005).

7. *The Review of Politics*, enero de 1953 (trad. cast.: «Hannah Arendt, Eric Voegelin. Debate sobre los orígenes del totalitarismo», *Claves de razón práctica*, n ° 124, págs. 4-11, y en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, con el título «Una réplica a Eric Voegelin»).

8. Isaiah Berlin repetía esta misma idea en las conversaciones que mantuvo con Ramin Jahanbegloo a finales de la década de 1980: «I think she produces no evidence of serious philosophical or historical thought. It is all a stream of metaphysical free association. She moves from one sentence to another, without logical connection, without either rational or imaginative links between them» (*Conversations with Isaiah Berlin*, Londres, Orion Books, 1993, pág. 82).

9. *Karl Jaspers-Hannah Arendt. Briefwechsel 1926-1969*, Lotte Köhler y Hans Saner (comps.), Múnich, Piper, 1985 (carta nº 76, 19 de noviembre de 1949).

conocidas u ortodoxas. Seyla Benhabib[10] refleja la difícil caracterización de *Los orígenes* al señalar que, desde el punto de vista de los cánones tradicionales del rigor metodológico, el texto de 1951 desafía cualquier categorización y viola un buen número de reglas. Añade que, para ser un trabajo estrictamente histórico, se trata de una obra demasiado ambiciosa e interpretativa, al tiempo que, para pertenecer al ámbito de la ciencia social, es demasiado anecdótica, narrativa e ideográfica y, pese a tener la vivacidad de una labor de periodismo político, es excesivamente filosófica para resultar accesible al gran público.

Estas críticas y comentarios, junto con el hecho de que la propia autora asumiera la difícil ubicación de su análisis en el mapa del conocimiento, apuntan a la importancia de *Los orígenes del totalitarismo* en el contexto general de su pensamiento. En esta obra se percibe el lugar desde el que Hannah Arendt se esfuerza por comprender los acontecimientos políticos de su época y desde el que desarrollará su posterior y más elaborada crítica a la modernidad. Pero se trata de un lugar que sólo se perfila a partir del énfasis en los límites, o las insuficiencias, de otras formas de aproximación a los hechos del totalitarismo, en especial, la de las ciencias sociales o de la historia.

«El primer problema era cómo escribir históricamente acerca de algo —el totalitarismo— que yo no quería conservar sino, al contrario, que me sentía comprometida a destruir. Mi forma de solucionar el problema ha dado lugar al reproche de falta de unidad del libro.»[11] Estas palabras, dirigidas a Voegelin, expresan la convicción de que toda aproximación historiográfica significa siempre y necesariamente salvación y, a menudo, una suprema justificación de lo ocurrido. De hecho, sabemos que las ciencias históricas tradicionales no pueden dar cuenta de lo inédito, puesto que la narración histórica presupone siempre una continuidad de fondo, justificada por la voluntad del his-

10. Seyla Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, SAGE, 1996, pág. 63 (trad. cast.: *El reluctante modernismo de Hannah Arendt*, Valencia, Episteme, 1996).

11. «Una réplica a Eric Voegelin», pág. 484.

toriador de preservar la materia de la que se ocupa y de legarla a las generaciones futuras. Pero las palabras de Arendt apuntan también hacia su ya señalado compromiso por comprender los acontecimientos centrales de su época, acontecimientos que, además, han destruido las bases mismas de nuestra capacidad de comprensión. De ahí que entienda que el terror totalitario debe analizarse desde su carácter «sin precedentes» y lejos de la tendencia, demasiado fácil, de los historiadores a trazar analogías. «La cuestión está en que Hitler no era como Gengis Kahn y no era peor que otros grandes criminales, sino enteramente diferente. El asesinato en sí, el número de víctimas o el de personas que se aliaron para perpetrar tales crímenes no es lo que carece de precedentes. Es el absurdo ideológico que los provocó, la mecanización de su ejecución y la institución cuidadosamente programada de un mundo de moribundos donde ya nada tenía sentido lo que no tiene precedentes.»[12] El objetivo no podía ser, pues, escribir una historia del totalitarismo, sino dar cuenta de la configuración de «los elementos que cristalizaron en el totalitarismo» y llevar a cabo un análisis histórico de la estructura elemental de los regímenes totalitarios.

El totalitarismo es, aquí, una amalgama de ciertos elementos, presentes en todas las condiciones y problemas políticos de nuestro tiempo: el antisemitismo, la decadencia del Estado-nación, el racismo, la expansión por la expansión, la alianza entre el capital y el populacho.[13] Y detrás de cada uno de ellos se esconde un problema real, presente, sin solventar: la cuestión judía tras el antisemitismo; la cuestión de una nueva organización de los pueblos tras la decadencia del Estado-nación; el problema pendiente de un nuevo concepto de humanidad tras el racismo; la organización de un mundo que no cesa de empequeñecer tras la expansión por la expansión; la sociedad

12. Hannah Arendt, «Social Science Tecniques and the Study of Concentration Camps», *Jewish Social Studies*, vol. 12, nº 1, 1950 (trad. cast. en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pág. 299).

13. «Imperialism» (probablemente 1946), en *Outlines and Research Memoranda* (Box 69), citado por Margaret Canovan, *op. cit.*, pág. 29.

de masas tras la alianza entre el capital y el populacho (*mob*).[14] De modo que podemos pensar que lo que pretende la obra de 1951 no es tanto ofrecer una mirada que torne inteligible un pasado que ya ha sido cuanto mostrarlo en relación con los problemas del presente.

Siempre que no identifiquemos «orígenes» con «causas», podemos entender que tales elementos constituyen los orígenes del totalitarismo; los elementos se convierten en orígenes cuando entran en relación con otros sin que, por otra parte, se pueda prever el tipo de composición que emergerá. Cuando Arendt habla de «orígenes» no se refiere a causas ni a gérmenes que deban desarrollarse inevitablemente. Como escribió en 1954: «Los elementos, por sí mismos, probablemente nunca son causa de nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si, y cuando, cristalizan en formas fijas y definidas. Entonces y sólo entonces, podemos seguir retrospectivamente su historia, hasta sus orígenes. El acontecimiento ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido del mismo».

Esto supone que, por mucho que seamos capaces de saber del pasado, ello no nos permitirá conocer el futuro. Así, por ejemplo, aunque con la derrota del totalitarismo de corte nazi se haya destruido un conglomerado especialmente terrible y hayan quedado al descubierto elementos antiguos, que al estar ahora disociados, son menos nocivos, esto no significa que no puedan cristalizar de nuevo en una dirección inesperada. La cristalización no se reduce, pues, a una mera suma de los elementos, dado que el acontecimiento sobrepasa todos los elementos tomados en su conjunto. El uso de la metáfora de la cristalización puede llevarnos, como en el caso de Seyla Benhabib, a pensar en los textos y reflexiones de Walter Benjamin

14. Con este término Arendt no se refiere al «pueblo» de la tradición política francesa, ni a la «clase proletaria» de la tradición marxista, sino más bien a la masa atomizada, amorfa y unida como fruto del proceso de modernidad. El populacho es la masa desarraigada «compuesta de los desechos de todas las clases» que se convertirá en uno de los pilares de los regímenes totalitarios. Sobre este concepto, véanse Marina Cedronio, *La democrazia in pericolo. Politica e storia enel pensiero di Hannah Arendt*, Bolonia, Il Mulino, 1994, págs. 119 y sigs., y Hannah Pitkin, *The attack of the blob. Hannah Arendt's concept of the social*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

o, como hace Lisa J. Disch,[15] a considerar que Arendt en este punto se estaba haciendo eco de las páginas de la *Crítica del Juicio* en las que Kant introducía la cristalización como metáfora de la contingencia: «La formación se opera después por una reunión repentina, es decir, mediante una súbita solidificación, no mediante un progresivo tránsito del estado fluido al sólido, sino, por decirlo así, por un salto; ese tránsito se llama también la *cristalización*».[16]

Y la cristalización es imprevisible puesto que, como señala Arendt, hay que contar con factores pertenecientes al ámbito de la libertad humana. Este acento puesto en la contingencia hace que la comprensión adquiera un carácter dóxico y fragmentario, que sólo pueda entenderse como un proceso interminable, como una aproximación al acontecimiento que jamás se puede dominar del todo; el verdadero significado de todo acontecimiento siempre trasciende, en opinión de Arendt, cualquier número de «causas» pasadas que podamos asignarle («Basta pensar en el número de volúmenes que se han escrito para explicar la necesidad del estallido de las dos últimas guerras, seleccionando cada teoría una causa particular distinta cuando ciertamente nada parece más plausible que considerar que fue una coincidencia de causas, quizá finalmente puestas en movimiento por una adicional, lo que "causó contingentemente" las dos conflagraciones», escribía en su última obra).[17] En este contexto, comprender el totalitarismo no es «negar la atrocidad, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar los fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el impacto de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros —y no negar su existencia ni someterse mansamente a

15. Lisa J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Nueva York, Cornell University Press, 1994, págs. 147-148.

16. Immanuel Kant, *Critica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, § 58.

17. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (trad. cast.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 371).

su peso—. La comprensión es un enfrentamiento atento y resistente con la realidad, cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta».[18]

No resulta extraño que en *Los orígenes del totalitarismo* la aproximación sea deliberadamente fragmentaria y que no se trate de establecer una suerte de continuidad inevitable entre el pasado y el futuro que nos obligue a ver lo ocurrido como si tuviera que ocurrir, sino de poner el énfasis en la irreducible novedad de los hechos del totalitarismo, en su carácter de acontecimiento sin precedentes. El hecho de que el título recoja el plural, que no se hable del origen del totalitarismo, sino de los orígenes, parece indicar una decidida voluntad de escapar al modelo causalista de explicación histórica.

La obra se divide, como se ha dicho, en tres partes —*Antisemitismo*, *Imperialismo* y *Totalitarismo*— y estudia la aparición de una nueva forma de dominio, basada en el terror, en la que cristalizan, después de la Primera Guerra Mundial, dos elementos ya existentes: el antisemitismo moderno, nacido tras la emancipación de los judíos en Europa, y el imperialismo, emergido merced a la expansión colonial europea que se inició en el último tercio del siglo XIX y que podemos considerar que concluye con la liquidación de la dominación británica en la India.

El análisis arendtiano del antisemitismo se encuentra estrechamente vinculado, por una parte, a la tentativa de dar cuenta de la especificidad del antisemitismo moderno frente a las persecuciones derivadas del odio religioso a los judíos y, por otra, a la voluntad de responder a la pregunta: ¿cómo se convirtió el antisemitismo en agente amalgamador en el nazismo? En esta dirección, distingue entre el antisemitismo moderno pretotalitario, que tiene que ver con la situación social y política de los judíos emancipados y asimilados en el Estado-nación del siglo XIX, y el antisemitismo totalitario, que nada tiene que ver ya con la situación real ni con la historia de los judíos en el mundo, sino con las condiciones de desocialización engendradas por la búsqueda imperialista de la «expansión por la ex-

18. Prólogo a la primera edición de *O. T.*, pág. 12.

pansión», la crisis del Estado-nación y la aparición de una masa de hombres atomizados y aislados. No entraré aquí en el detalle del análisis arendtiano,[19] aunque merece la pena observar que, al distinguir entre antisemitismo pretotalitario y totalitario, Arendt se distancia de la errónea interpretación según la cual toda forma de antisemitismo conduce al totalitarismo y lo hace hasta el punto de considerar que esta extendida interpretación es la auténtica base de las deficiencias del tribunal que procesó a Eichmann (aunque comprende que fuera la dominante entre las víctimas, así escribe: «Desde el punto de vista de los judíos que pensaran exclusivamente mediante los criterios deducidos de la historia de su pueblo, la catástrofe de que fueron víctimas bajo el imperio de Hitler [...] no constituía el más nuevo de los delitos [...], sino el más antiguo delito del que tenían memoria»).[20]

El imperialismo era un fenómeno desconocido hasta que el desarrollo económico y el ritmo de aceleración, siempre creciente, de la producción industrial forzaron los límites territoriales del Estado-nación. Su característica más destacada, «la expansión por la expansión», indica una política expansionista que deja de lado aquello que con anterioridad se había considerado como intereses nacionales: la defensa del territorio y el crecimiento limitado del mismo por anexión de territorios vecinos. Fueron motivos económicos, y no políticos, los que impulsaron la expansión imperialista. El acontecimiento central del período imperialista en el seno de Europa fue la emancipación política de la burguesía, que hasta el momento había tenido preeminencia económica sin aspirar a ostentar un dominio político. Arendt escribe: «El imperialismo debe ser considerado como la primera fase de la dominación política de la burguesía más que como la última fase del capitalismo».[21] El im-

19. Sobre el tratamiento arendtiano del antisemitismo véase Enzo Traverso, *op. cit.*, y especialmente Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une juive. Experience, politique et histoire*, París, Desclée de Brouwer, 1998, y Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press, 1996.

20. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 1999, pág. 403.

21. *O. T.*, pág. 223.

perialismo fue el resultado del intento del Estado-nación por sobrevivir en el marco de una economía nueva y en un mercado mundial emergente. Las nuevas circunstancias planteaban obstáculos de difícil solución tales como el conflicto entre la expansión exigida por los intereses económicos de los individuos y los mecanismos con los que debían justificar los procedimientos de tal expansión; mecanismos que tenían que estar en consonancia con el nacionalismo tradicional, con la identidad histórica de pueblo, Estado y territorio.

La conciencia nacional se pervirtió en conciencia racial; la propia solidaridad entre los «hombres blancos en tierras lejanas» despertó a su vez la conciencia de sí mismas en las razas sometidas. De modo que, junto con el racismo, el nacionalismo hizo aparición en Asia y África. Y, como observa Arendt, si la burocracia colonial de mentalidad imperialista podía cerrar los oídos a las aspiraciones nacionales que ella misma había despertado, el Estado-nación no podía hacer lo mismo sin negar el principio de su existencia. Muestra de ello fueron los conflictos[22] entre la burocracia colonial y las metrópolis. Los imperialistas británicos, por ejemplo, sabían de sobra que, mediante «masacres administrativas», podían mantener a las colonias bajo yugo, pero también sabían que las opiniones públicas de sus respectivos Estado-nación no tolerarían medidas semejantes. Tales conflictos no se hubieran dado si los Estados-nación «se hubieran suicidado», eliminando sus escrúpulos morales y aprensiones políticas, y se hubieran convertido en tiranías. O, lo que es lo mismo, tanto para la burguesía colonialista como para la misma teoría marxista, el creciente primado de lo económico parecía exigir a su vez una progresiva eliminación de lo político. De modo que Arendt, lejos de sentirse cerca de quienes apoyan la tesis de que la república es burguesa, está con Rosa Luxemburg: la burguesía amenaza la república.

Además de este imperialismo colonialista, Arendt se refiere y analiza otra forma de imperialismo intraeuropeo y anexio-

22. Arendt analiza en la segunda parte de la obra la figura del burócrata y del agente secreto. Véase *O. T.*, pág. 326.

nista, que también despreció la estrechez del Estado-nación, pero que no le opuso argumentos económicos, sino una ampliada conciencia tribal que se suponía capaz de unir a todos los pueblos de origen semejante con independencia de la Historia y del lugar donde hubieran vivido. Encuentra esta forma de imperialismo en el pangermanismo y el paneslavismo, que desarrollaron una forma de racismo tribal[23] o étnico, no estatal, sino internacionalista.

2. SIN PRECEDENTES

Frente a quienes, para explicar el gobierno totalitario, lo asimilan a algún mal ya conocido del pasado (el despotismo, la tiranía y la dictadura), Arendt afirma en la tercera parte de su libro[24] que lo que estaba en juego bajo su dominio era «la naturaleza humana como tal».[25] La irreducible originalidad del totalitarismo se debe a que sus acciones supusieron una ruptura con nuestras tradiciones, pulverizaron literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral. El gobierno totalitario produjo acciones e instituciones que ya no son clasificables con las categorías jurídicas, éticas y políticas sobre las que se alza nuestra facultad de comprender; más en concreto, tales acciones e instituciones hicieron saltar por los aires la alternativa entre gobierno legal e ilegal o entre poder legítimo y poder arbitrario, alternativa básica para definir la esencia de los gobiernos en filosofía política.

Así, por ejemplo, la tiranía se ha caracterizado tradicionalmente como un gobierno ilegal en el que el poder se encuentra en manos de un solo hombre, como un régimen dominado por

23. A pesar de sus críticas al nacionalismo, Arendt reconoce legitimidad en el sentimiento nacional. Basta acudir a su tratamiento de «las minorias apátridas», pueblos sin historia, surgidos de los diversos tratados de paz y de la disolución del Imperio Otomano y Austrohúngaro. El problema de las minorías que, como afirma al final del segundo volumen de *O. T.*, la legislación internacional ha sido incapaz de resolver y que constituye una carga explosiva.

24. Escrita entre 1948 y 1949.

25. *O. T.*, pág. 680.

un poder arbitrario, no restringido por la ley, manejado en interés del gobernante en contra de los gobernados y siempre guiado por el temor del dominador al pueblo y de éste a aquél. A diferencia de los dictadores o de los tiranos, los líderes totalitarios no se veían a sí mismos como ostentadores de un poder sin sujeción a regla o norma alguna, se consideraban servidores de unas leyes suprahumanas rectoras del universo. En su análisis, Arendt muestra cómo el gobierno totalitario desafía todas las leyes positivas, incluso las prescritas por él, y cómo, en el mismo gesto, afirma obedecer de forma estricta «a aquellas leyes de la Naturaleza o de la Historia de las que, supuestamente, proceden todas las leyes positivas».[26] El totalitarismo, lejos de ser ilegal, se remonta a las fuentes de la autoridad que conceden la legitimación última a las leyes positivas, de modo que se diría que ha hallado la vía para establecer la justicia en la Tierra —algo que la legalidad del derecho positivo jamás podrá alcanzar—.[27] De este modo, la ley de la Historia, o de la Naturaleza, se ejecuta sin necesidad de traducción a normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual. Y ello se perpetra desde la convicción de que estas leyes, si se aplican adecuadamente, producirán como resultado final la Humanidad sin demorarse en el comportamiento de los hombres particulares.

Ésta es la esperanza que alienta tras la aspiración de dominación mundial de todos los gobiernos totalitarios: la política totalitaria pretende transformar la especie humana en portadora activa e inefable de una Ley. En este punto radica la diferencia fundamental entre el concepto totalitario del derecho y los demás conceptos; no se ha reemplazado un conjunto de leyes por otro, ni se ha creado, mediante una revolución, una nueva forma de legalidad; se impone sin el *consensus iuris,*[28] porque promete hacer de la misma Humanidad la encarnación de la ley.

26. *O. T.*, pág. 684.
27. Sobre la ambivalente y necesaria alteridad de la justicia con respecto al derecho, véase Jacques Derrida, *La fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1997.
28. Cicerón, *República*, Libro I, 25-39.

En opinión de Hannah Arendt, esta cancelación de la discrepancia entre legalidad y justicia nada tiene que ver ni puede confundirse con la antigua idea según la cual la Naturaleza o la Divinidad son la fuente de autoridad para el *ius naturale* o los mandamientos divinos históricamente revelados. Éstos no convertían al hombre en la encarnación de la ley, sino que exigían obediencia y, en tanto que fuentes estables de autoridad para las leyes positivas, se consideraban permanentes y eternos. En cambio, según la interpretación del totalitarismo, todas las leyes se tornan leyes del movimiento: la Naturaleza y la Historia dejan de ser fuentes estabilizadoras y de autoridad para las acciones de los hombres; en sí mismas son movimiento. Muestra de ello es que, en la creencia nacionalsocialista en las leyes raciales como expresión de la ley de la Naturaleza en el hombre, subyace la idea darwiniana del hombre como producto de la evolución natural que no se detiene necesariamente en el estadio actual de los humanos, de la misma manera que la creencia bolchevique en la lucha de clases como expresión de la ley de la Historia se basa en la noción marxista de la sociedad como producto de un gigantesco movimiento histórico que corre según su propia ley de desplazamiento hasta el fin de los tiempos históricos, cuando llegará a abolirse por sí mismo.

En estas ideologías, el término «ley» cambia de significado: deja de expresar el marco de estabilidad dentro del cual pueden tener lugar las acciones y los movimientos humanos y se convierte en expresión del propio movimiento.[29] Más que una estructura, el totalitarismo es un movimiento en perpetua marcha, y se entiende como un proceso natural, y no como fruto de las actividades humanas. Las recetas ideológicas que siguieron las políticas totalitarias mostraron la auténtica naturaleza de estos movimientos al manifestar de forma clara que no podía existir un final para este proceso; esto es, cuando llegaron

29. *O. T.*, pág. 687. Véase su artículo «Totalitarian Imperialism. Reflections on the Hungarian Revolution» (*Journal of Politics*, vol. XX, nº I, 1958), que ese mismo año es incluido, con el título «Reflexiones sobre la revolución húngara», como capítulo deci-

a controlar Estados, el movimiento no se detuvo para ajustarse a las realidades ordinarias del poder político. Es así como el terror se hizo total, pues se volvió independiente de cualquier oposición o resistencia al régimen.[30] En este punto, Arendt subraya que el totalitarismo se caracteriza por la pérdida de lo político y, por tanto, que no cabe entenderlo como un régimen suplementario que añadir a los ya conocidos.

A la luz de lo dicho no resulta extraño que los habitantes de un país totalitario se sientan y se vean arrojados y atrapados en el proceso de la Naturaleza o de la Historia con el único objeto de acelerar su movimiento: sólo pueden ser ejecutores o víctimas de su ley inherente. Así, la culpa y la inocencia se tornan nociones sin sentido: culpable es quien se interpone en, o retrasa, el camino del proceso natural o histórico de desaparición de las «razas inferiores» o de «las clases moribundas y los pueblos decadentes». La propia dinámica del proceso puede llegar a hacer que quienes hoy ejecutan mañana deban ser inmolados, y esto hasta tal punto que los propios dominadores, como observa Arendt, no dicen ser justos o sabios, sino sólo simples ejecutores de un movimiento conforme con su ley. Para guiar el comportamiento de sus súbditos la dominación totalitaria precisa desposeerlos de su condición humana, reducirlos al estado de cosa o de instrumento, negarles la capacidad de juzgar, lo cual supone una preparación que les haga igualmente aptos para el papel de ejecutores y para el de víctimas. Esta doble preparación es la *ideología*.[31]

---

mocuarto y epílogo de la 2ª edición norteamericana de *Los orígenes del totalitarismo* (trad. cast.: «Imperialismo totalitario. Reflexiones sobre la revolución húngara», en *Debats*, nº 60, 1997). Arendt, comentando los problemas de sucesión tras la muerte de Stalin, escribe: «[...] desde el punto de vista totalitario la regulación vinculante de la sucesión introduciría un elemento de estabilidad extraño e incluso contrario a las necesidades del "movimiento" y a su extremada flexibilidad. De existir tal ley de sucesión, habría sido la única ley estable e inalterable en toda la estructura, y con ello posiblemente un primer paso en la dirección hacia algún tipo de legalidad».

30. La neutralización completa de la oposición antinazi parece que se logró (Hannah Arendt, «Social Science Tecniques and the Study of Concentration Camps», en *Jewish Social Studies*, vol. 12, nº 1, págs. 49-64, 1950, actualmente en *Ensayos de comprensión 1930-1954*) en enero de 1934.

31. *O. T.*, pág. 693.

Arendt caracteriza la ideología a partir de lo que el mismo nombre indica: la lógica de una idea —la ideología de la Naturaleza y la ideología de la Historia—. El rasgo distintivo de una ideología es la consistencia lógica con la que pretende, científicamente, explicar el pasado y delimitar el curso de los futuros acontecimientos. Para satisfacción de sus seguidores, los diversos *ismos* ideológicos pueden explicar cualquier hecho deduciéndolo de una sola premisa y, por lo tanto, ninguna ideología, en la medida en que pretende describir todos los acontecimientos, puede soportar la imprevisibilidad característicamente humana: los seres humanos son capaces de dar a luz algo tan nuevo que nadie hubiera podido predecirlo. Así, se llena de contenido la afirmación arendtiana según la cual lo que las ideologías totalitarias tratan de lograr en realidad no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana:[32] lo propio de los humanos es su espontaneidad, su capacidad para dar comienzo a algo tan nuevo que no se puede explicar como simple reacción ante el ambiente. Se diría que, en tanto que algo más que reacción animal y realización de funciones, los hombres son enteramente superfluos para los regímenes totalitarios. Al eliminar la espontaneidad y reducir a los humanos a su animalidad natural, éstos regímenes convierten la creencia de que *todo es posible* en un *todo puede destruirse*.

Con su pretensión de explicación total, el pensamiento ideológico se hace independiente de cualquier experiencia, se emancipa de la realidad que percibimos con los cinco sentidos e insiste en una «realidad más verdadera», oculta tras las cosas perceptibles. Tal realidad sólo puede captarse mediante la ideología, de ahí la necesidad de adoctrinamiento de todos los regímenes totalitarios. La ideología no es, según Arendt, la mentira de las apariencias, sino más bien la sospecha proyectada sobre las apariencias y la presentación sistemática de la realidad que

32. Y añade en *O. T.*, pág. 680: «Los campos de concentración son los laboratorios donde se ensayan los cambios en la naturaleza humana».

tenemos ante los ojos como una pantalla superficial y engañosa; su característica es la incredulidad y nunca la fe perceptiva. De modo que el sujeto ideal del régimen totalitario no es el nazi o el comunista convencidos, sino el individuo para el que ya no existen la realidad de la experiencia y la distinción entre hecho y ficción, entre lo verdadero y lo falso. El propósito de la educación totalitaria nunca ha sido inculcar convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna.

Frente a los antiguos ideólogos, lo que distingue a los nuevos ideólogos totalitarios estriba en que lo que les atrae de la ideología ya no es la «idea» o sus doctrinas —la lucha de clases y la explotación de los trabajadores, o la lucha de razas o la custodia de los pueblos germánicos—, sino el proceso lógico que puede desarrollarse, las prácticas que pueden derivarse. Es la «irresistible fuerza de la lógica» la que permite pasar de la «existencia de clases moribundas» a la afirmación de que tales clases están constituidas por personas condenadas a muerte. Entendida como guía para la acción, esta estricta lógica atraviesa la estructura de los movimientos y gobiernos totalitarios. De modo que Arendt entiende que corresponde a la naturaleza de las políticas ideológicas el hecho de que el verdadero contenido de la ideología (la atención a la clase trabajadora o a los pueblos germánicos), que en su origen determinó la idea (la lucha de clases como ley de la Historia o la lucha de razas como ley de la Naturaleza), sea devorado por la lógica con la que es *realizada* la «idea».[33]

El totalitarismo constituye, pues, una nueva forma de poder típica del siglo XX desconocida hasta entonces y que, como decía antes, supera las categorías de la filosofía política clásica, de Platón a Montesquieu: los regímenes totalitarios surgidos en Europa durante la década de 1930 no representan una variante del despotismo, puesto que su fundamento no es el *te-*

33. «El argumento más persuasivo al respecto, un argumento del que tanto Hitler como Stalin se sentían muy orgullosos, es: "Usted no puede decir A sin decir B y C y etcétera", hasta llegar al final del alfabeto homicida [...] (En palabras de Trotsky: "Podemos tener razón con y por el partido, porque la Historia no ha proporcionado otro camino para tener razón")», *O. T.*, pág. 698.

mor, sino el *terror*. Si ocurren hechos inconvenientes, contradictorios con la ideología, son los hechos, y no la ideología, lo que debe transformarse. El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal, permitir que la fuerza de la Naturaleza o de la Historia discurra libremente sin tropezar con acciones espontáneas o con individuos que puedan sentirse responsables de lo que acontece.[34]

Arendt parece estar de acuerdo con Zygmunt Bauman, quien escribió, mucho después, refiriéndose al Holocausto: «Es una ventana, no un cuadro. Al mirar por esta ventana se vislumbran cosas que suelen ser invisibles [...]».[35]

3. Un sistema en el que los hombres son superfluos

> Igualdad monstruosa, sin fraternidad ni humanidad.
>
> Hannah Arendt

Siguiendo con lo dicho hasta el momento, vemos que el totalitarismo no persigue un gobierno despótico sobre los hombres, sino un sistema en el que éstos sean superfluos. Al tratar de encajarlo todo en una ideología determinista, el terror se torna necesario para hacer que el mundo sea consistente y se mantenga en tal estado. Si es falso que todos los judíos son pordioseros sin pasaporte, basta con que el periódico oficial de las SS, *Die Schwarze Korps*, tergiverse los hechos y pase a ser cierto lo que antes no era. De manera similar, dejará de ser cierto

34. Arendt subraya el hecho de que en los gobiernos totalitarios el poder es una sombra descentralizada y lo contrario de una estructura estable fundada sobre la responsabilidad. Recurre a la imagen de la cebolla, que no tiene centro, sino sucesivas capas, para dar cuenta de la estructura propia de los totalitarismos, en la que hay una ausencia de jerarquía eficaz. Destaca como característica del Estado totalitario la coexistencia (o conflicto) de una autoridad dual, el partido y el Estado; así, por ejemplo, todos los niveles de la maquinaria administrativa del Tercer Reich se hallaban sujetos a una curiosa duplicación de organismos, lo que es suficiente para crear confusión, pero no para explicar la «falta de forma de toda la estructura»...

35. Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, pág. X.

que un hombre llamado Trotsky fue alguna vez dirigente del Ejército Rojo cuando los bolcheviques lleguen a tener el poder para cambiar los textos de historia. Dado que la consistencia ideológica —que todo lo reduce a un factor omniabarcador— choca y entra en conflicto con la inconsistencia del mundo, hay que ejercer la dominación total y demostrar que *todo es posible* mediante la eliminación, a todos los niveles, de la pluralidad y de la característica imprevisibilidad de la acción y del pensamiento humanos.

Lo específico de la propaganda totalitaria es su efectiva literalidad, la transformación inmediata del contenido ideológico en realidad vive a través de instrumentos de la organización totalitaria. «Si la legalidad es la esencia del Gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria.»[36] Lo que carece de precedentes en el totalitarismo no es, pues, su contenido ideológico, sino el mismo acontecimiento de la dominación total, la transformación de una perspectiva general, el antisemitismo, por ejemplo, en un único principio que gobierna todas las actividades. Precisamente, en uno de los últimos capítulos del tercer volumen de *Los orígenes del totalitarismo*, que lleva por título «Dominación total», Arendt afirma que los campos de concentración son la institución más consecuente del gobierno totalitario, son el ideal social de la dominación total. En el contexto de la ideología totalitaria, nada puede resultar más sensible y lógico: si los allí internados son sabandijas, lo lógico es que deban eliminarse con gases venenosos.

Los campos desvelan verdades elementales sobre el ejercicio totalitario del saber, sobre la ideología totalitaria: los hechos pueden cambiarse; lo que hoy es verdadero mañana puede ser falso, de modo que se habita en un mundo donde la verdad y la moral han perdido cualquier expresión reconocible. El terror total, como decía, comienza sólo cuando el régimen ya no tiene nada que temer de la oposición; los campos

36. *O. T.*, pág. 688.

no sirven para ningún propósito utilitario, no pueden explicarse en términos funcionalistas. Son laboratorios vivos donde se manifiesta que «todo es posible», que las viejas distinciones entre vivos y muertos, verdugos y víctimas, pueden difuminarse de modo permanente, y crearse de este modo un universo por completo autoconsistente, vacío de realidad e impermeable a cualquier refutación fáctica, al mismo tiempo que, al comprimir a unos contra otros con un anillo de hierro que les uniformiza e iguala, destruye el único «prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio».[37]

El terror sólo puede dominar de forma absoluta a hombres aislados; por eso, el aislamiento es uno de los objetivos del gobierno totalitario y también su resultado, ya que el poder emana siempre de hombres que actúan «concertadamente». Arendt escribe: «El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común [...] sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable. Esto puede suceder en un mundo cuyos principales valores sean dictados por el trabajo, es decir, donde todas las actividades humanas hayan sido transformadas en trabajo. Bajo semejantes condiciones sólo queda el puro esfuerzo del trabajo, que es el esfuerzo por mantenerse vivo, y se halla rota la relación con el mundo como artificio humano».[38] Transformado en *animal laborans*, solo y desarraigado, el individuo puede ser sustituido por cualquier otro y, por tanto, deviene superfluo. Estar desarraigado significa no tener un lugar reconocido y garantizado por los otros, y ser superfluo significa no pertenecer al mundo.

En el camino hacia esta dominación total el primer paso básico es anular al individuo como sujeto de derecho, como

37. *O. T.*, pág. 690.
38. *O. T.*, pág. 702.

ciudadano —«Matar en el hombre a la persona jurídica»—, lo cual significa perder la capacidad de acción normal, pero también de la delictiva, al quedar eliminada cualquier posibilidad de adivinar un nexo entre el encarcelamiento y la acción realizada. Hallamos antecedentes de este paso, por obra del imperialismo colonial, en el mundo extraeuropeo y también, como consecuencia del antisemitismo moderno, entre los judíos emancipados,[39] pero su culminación llega con la dominación totalitaria y los decretos de desnacionalización masiva de individuos cuyos derechos, a partir de ese momento, no se defenderán en parte alguna. Basta pensar en los campos de concentración y de exterminio, donde la reclusión no debe convertirse en ningún caso en un castigo calculable para delitos tipificados.

El siguiente paso, prefigurado también por las masacres coloniales y por lo acontecido en torno al *affaire* Dreyfus, consiste en «el asesinato de la persona moral en el hombre» y culmina con la pérdida del contenido de la propia noción de solidaridad en los campos de concentración y de exterminio. Esta pérdida queda ilustrada por el hecho de que en estos «pozos de olvido» la muerte en sí misma se torna anónima, «el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosqui-

39. Arendt dedica dos destacados apartados al análisis de este paso en dos casos particulares. El primero de ellos, titulado «Entre el vicio y el delito» (*O. T.*, págs. 122 y sigs.), muestra la importante transformación que supone pasar de considerar delictivas determinadas conductas a entenderlas como viciosas y analiza una figura comprometida con dos «vicios», el de la judeidad y el de la homosexualidad, Marcel Proust. Son suficientes las palabras de Proust, citadas en este apartado, para hacerse una idea del análisis arendtiano que, lejos de los discursos bienintencionados, destaca que desde el momento en que la perversidad humana deja de ser un acto de la voluntad para convertirse en una cualidad inherente y psicológica que no puede rechazar o elegir el sujeto, sino que le gobierna tan coactivamente como una droga lo hace con el adicto, todo el mundo resultará finalmente sospechoso de algún tipo de predestinación especial: «El castigo es el derecho del delincuente» del que está privado si «los jueces deciden, y se hallan dispuestos a perdonar el homicidio en los invertidos y la traición en los judíos por razones derivadas de [...] la predestinación racial». El otro apartado, titulado «Las perplejidades de los Derechos del Hombre» (*O. T.*, pág. 422 y sigs.), donde, al hacer referencia a los apátridas y refugiados, afirma que resulta mucho «más difícil destruir la personalidad legal de un delincuente [...] que la de aquel a quien se le han denegado todas las responsabilidades humanas comunes».

to».[40] El mundo occidental, apunta Arendt, incluso en sus períodos más negros, siempre había otorgado al enemigo muerto el derecho a ser recordado; en los campos se privó a la muerte de su significado como final de una vida realizada, en cierto modo al individuo se le arrebató su propia muerte.

La destrucción de la individualidad, de la autonomía personal, constituye el último paso hacia la dominación total y, en la institución más consecuente del gobierno totalitario, se traduce en la metamorfosis de los hombres en meros especímenes del animal humano, cadáveres vivientes. El horror real, presente, reduce a los hombres a meros cuerpos sufrientes, pues paraliza de modo inexorable todo lo que no sea pura reacción y elimina la distancia que permite elaborar lo inmediato, lo vivido. Las cámaras de gas no se destinan a casos particulares, sino a una población general, una población en la que no se distingue un individuo de otro, ya que todos se reducen al mínimo denominador común de la vida orgánica.

El objetivo de convertir en superfluos a los hombres se logra, pues, al imponer un estilo de vida en el que el castigo no tiene conexión con un delito, en el que se realiza un trabajo sin producto y en el que se explota sin beneficio; en definitiva, a través de la pérdida total de sentido de cuanto ocurre. Arendt muestra que con la literalidad efectiva, con la transformación inmediata del contenido ideológico en realidad, los nazis, lejos de ser simples gángsteres metidos en política, inventan una perversidad que va más allá del vicio que, a su vez, establece una inocencia absoluta, más allá de la virtud; de modo que la inocencia y la perversidad se encuentran fuera de la esfera de la realidad política.[41] El horror de los campos de concentración

40. *O. T.*, pág. 659.

41. Arendt alerta sobre los peligros de la inocencia absoluta en el siglo XX, así en su respuesta a una ponencia de 1968 de Joel Feinberg sobre la responsabilidad colectiva, escribe: «Sí, es cierto que el siglo XX ha creado una categoría de personas que han sido auténticos parias, que no pertenecían a ninguna comunidad internacionalmente reconocida cualquiera que fuese, a saber: los refugiados y las personas sin Estado, que sin duda no podían ser tenidos por políticamente responsables de nada. En términos políticos, sin considerar su carácter grupal o individual, ellos son los absolutamente inocentes. Y es precisamente esta inocencia absoluta la que los condena a una posi-

y exterminio radica en que los internados, a pesar de seguir vivos, están más aislados del mundo de los vivos que si hubieran muerto, porque el terror impone inmediatez y olvido. El exterminio tiene que ver con seres humanos que, a efectos prácticos, ya están «muertos».

Esa «monstruosa máquina de masacre administrativa», ese mundo carente de sentido, pero que funcionó a la perfección, marchó gracias a la participación directa de una franja de «personas normales», simples *empleados*, y a la complicidad pasiva de «un pueblo entero».[42]

4. RESPONDER AL «IMPACTO DE LA REALIDAD»

La consolidación del nazismo como totalitarismo marcó definitivamente el desarrollo del pensamiento de Arendt; el «impacto con la realidad»[43] le impuso un programa de reflexión que pervive de forma más o menos evidente en todos sus libros y artículos. Se trata de un programa, estrechamente ligado a su pasión por comprender, a su voluntad de hacerse cargo de su tiempo[44] y a su decisión de hallar vías para ir más allá del sen-

---

ción, por así decir, extrínseca a la Humanidad como un todo» (publicado en J. W. Bernauer [comp.], *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987 [trad. cast.: «Nazismo y responsabilidad colectiva», en *Claves de razón práctica*, nº 95, septiembre de 1999]). Sobre la inocencia en el siglo XX, véase Augusto Illuminati, *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, Roma, Manifestolibri, 1994.

42. Refiriéndose a Himmler, Arendt escribe (*O. T.*, pág. 524): «Demostró su capacidad suprema para organizar a las masas en una dominación total, suponiendo que la mayoría de los hombres no eran ni bohemios, ni fanáticos, ni aventureros, ni maníacos sexuales, ni chiflados, ni fracasados sociales, *sino, primero y ante todo trabajadores y buenos cabezas de familia*» (la cursiva es mía). Véase también Hannah Arendt, «Organized Guilt and Universal Responsibility», en Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, pág. 126 (publicado originalmente con el título de «German Guilt», en *Jewish Frontier*, nº 12, 1945).

43. Arendt habla del «choque del pensamiento», su contacto como estudiante con la filosofía de la existencia, y del «choque» de la realidad, la consolidación del nazismo en Alemania. Véase Jerome Kohn, «Introduction» a Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*.

44. No por casualidad la versión inglesa de *Los orígenes del totalitarismo* se titula *The Burden of our Time*.

timiento vergonzante que, derrotado el nazismo, invadió a las víctimas y a todo el pueblo alemán, pues la vergüenza es un sentimiento que impide mirar a lo lejos y que, a la larga, corroe la capacidad de esperanza.[45] Arendt no estuvo dispuesta a bajar la vista, mirarse los pies y pensar sólo en el siguiente paso que tenía que dar.

Debemos abordar, desde la importancia de *Los orígenes del totalitarismo*, una serie de líneas de reflexión que quedan al descubierto si dejamos de considerar, como suele hacerse entre nosotros, que el núcleo del pensamiento arendtiano es la defensa de la democracia participativa y la concepción de la acción tal y como se plantea en *La condición humana*. Aunque hay mucho en Arendt que justifica el gesto de convertir en clave de su pensamiento la apuesta por la natalidad y el énfasis en la capacidad casi milagrosa de hacer aparecer lo inédito de los seres humanos, conviene también advertir de que de su esfuerzo por aislar los elementos de los gobiernos totalitarios aflora algo parecido a un guión de reflexión para los «tiempos de oscuridad» mucho más complejo, difícil de catalogar y entretejido de consideraciones que no siempre encajan fácilmente con la imagen que tenemos de una autora en la que puede leerse una «variante del radicalismo» y que nos resulta especialmente agradable «al no estar contaminada por el materialismo, el leninismo o el historicismo».[46] De la confrontación con la experiencia del totalitarismo, Arendt extrae un análisis en el que asume las terribles verdades de lo ocurrido y su radical y trágica originalidad. Esto es, se toma en serio la irreversible ruptura que significan en el siglo XX los hechos del totalitarismo, de modo que el programa que, como apuntaba, puede entreverse tras sus reflexiones y escritos posteriores puede enunciarse con

45. Como ha escrito John Berger: «Empiezo a entender que la vergüenza es un sentimiento que a la larga corroe toda capacidad de esperanza e impide mirar a lo lejos. Bajamos la vista, nos miramos los pies y pensamos sólo en el paso siguiente», «¿Dónde estamos?», *El País*, 3 de noviembre de 2002.

46. Margaret Canovan, «Hannah Arendt como pensadora conservadora», en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pág. 52.

las palabras de Tocqueville: «Un mundo nuevo requiere una ciencia política nueva».[47]

Las categorías y los problemas centrales del pensamiento arendtiano deben mucho al guión semioculto que se fue perfilando a lo largo de su esfuerzo por dar cuenta del fenómeno totalitario. Muchos de sus temas más característicos pueden leerse como si fueran imágenes invertidas de las conceptualizaciones de que se dotó en *Los orígenes del totalitarismo*.

47. *La democracia en América*, Introducción, Madrid, Alianza, 1995, pág. 13.

HANNAH ARENDT. LA MORAL COMO INTEGRIDAD

Victoria Camps

1. La banalidad del mal o la incapacidad de pensar

Tras asistir al proceso de Eichmann y someterlo a un profundo análisis, Arendt escribe el controvertido libro *Eichmann en Jerusalén*. Controvertido sustancialmente porque es allí donde formula la célebre teoría de la «banalidad del mal». El mal es banal, según la autora del libro, porque las dimensiones del mismo escapan a cualquier medida conocida. El «crimen contra la humanidad», por el que se juzga a Eichmann, está más allá de todos los mandamientos y de todas las previsiones posibles e imaginables sobre lo que pueda ser el mal moral. El concepto kantiano de «mal radical», que le había servido antes para referirse a los totalitarismos, ya no sirve, y así lo reconoce: «Ahora estoy convencida de que el mal nunca puede ser radical, sino únicamente extremo, y que no posee profundidad ni tampoco ninguna dimensión demoníaca». Es más, el mal «desafía al pensamiento», «porque el pensamiento intenta alcanzar cierta profundidad, ir a la raíz, pero cuando trata con la cuestión del mal esa intención se ve frustrada porque no hay nada. Ésa es su "banalidad"».[1]

La observación no es trivial en absoluto, aunque la utilización del término «banalidad» referido al crimen se preste al malentendido y acabe traicionando a su autora. Dicha observación, sin embargo, es la que lleva a Hannah Arendt a dar un giro

1. «Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt», citado por Richard J. Bernstein, «¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: del mal radical a la banalidad del mal», en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pág. 237.

en cierto modo inesperado a su filosofía. A partir de la constatación de que existe un tipo de mal que sólo puede ser caracterizado como banal, Arendt decide orientar su investigación futura hacia lo que ella denomina «las actividades del espíritu», que son el pensamiento, la voluntad y el juicio. Sólo aparentemente, sin embargo, tal decisión puede ser entendida como un viraje sustancial en su filosofía, dedicada desde el principio no a la vida contemplativa sino a la vida activa. De hecho, no deja de ser coherente con la línea seguida desde el principio, ya que no hay en Arendt oposición estricta entre vida activa y vida contemplativa: juzgar, en su caso, significa juzgar lo que se hace, pensar sobre la acción. Ya en el prólogo a su obra *La condición humana* había dicho claramente: «Lo que propongo en los capítulos siguientes es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias. Evidentemente, es una materia digna de meditación, y la falta de meditación —la imprudencia o desesperada confusión o complaciente repetición de «verdades» que se han convertido en triviales y vacías— me parece una de las sobresalientes características de nuestro tiempo. Por lo tanto, lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos».[2] Pensar en lo que hacemos, *comprenderlo*, es, sin lugar a dudas, el motivo que impulsa toda la obra de la filósofa alemana. Y es esa necesidad de pensar para comprender y juzgar lo que ha echado de menos en el personaje de Eichmann. Lo que le falta a él, y a quienes como él se vieron fatalmente compelidos a convertirse en criminales, es una capacidad fundamental para pensar y para juzgar o para discernir entre el bien y el mal. «La banalidad del mal —dice la última frase del libro— es "temible y desafía el pensamiento y la palabra".» Eichmann no era un hombre malvado, demoníaco. Simplemente, carecía de motivos para hacer el bien porque había dejado de pensar y juzgar. No actuaba, en consecuencia, como lo hace una persona libre y responsable.

2. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1974 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, pág. 33).

La tesis de Arendt, no hace falta repetirlo, fue mal recibida. No se entendió, o se entendió equivocadamente, como un intento inexplicable de trivializar los crímenes nazis. Scholem, entre otros, arremetió contra ella con furia. No era fácil, desde luego, aceptar que un mal tan *radical* (ese adjetivo era más aceptable) como el perpetrado contra los judíos pudiera ser calificado, bajo ningún aspecto, como «banal». Pero Arendt no pretendía trivializar los asesinatos nazis. Quiso decir otra cosa. Un análisis más pormenorizado de los lugares en que utiliza la expresión y trata de justificarla muestra que la teoría de la «banalidad del mal» se sigue, por lo menos, de dos ideas. La primera procede de una apreciación hecha por Winston Churchill, que Arendt recoge, según la cual se ha llegado a un momento en que todo lo que parecía «fijo y permanente», en materia de moral, se ha derrumbado. No es que los valores antiguos hayan sido sustituidos por otros distintos, sino que no hay ya reglas para distinguir el bien del mal. Sólo quedan las *mores*, las costumbres, cuyo carácter relativo y coyuntural las hace intercambiables por otras cualesquiera tan convencionales y prescindibles como las anteriores. ¿Cómo juzgar, entonces, cuando faltan las normas y las reglas que han de servir de criterio? ¿Cómo analizar hechos que no caben en ningún estándar previo porque el mismo estándar o no es creíble o ya no existe?

La segunda idea en que Arendt se apoya es la desarrollada en su libro anterior, *Los orígenes del totalitarismo.* Decía allí que la esencia del totalitarismo radica en la conversión de las personas en meros funcionarios, simples partes de la maquinaria administrativa. La filósofa aplica a la burocracia la teoría de la «rueda dentada» (*cog theory*), según la cual el funcionario no es más que el elemento de un engranaje que alguien mueve desde fuera. No es el individuo el que actúa, sino el sistema. Por eso el individuo, que en realidad se mueve sólo por inercia, no se siente responsable de lo que hace. En una sociedad totalitaria, todos los elementos que intervienen en la toma de decisiones están «coordinados». Cuando uno de esos elementos deja de cooperar con el conjunto, no consigue sino

empeorar las cosas. Así, el mal que pueda derivarse de las decisiones y del funcionamiento administrativo siempre será visto como un «mal menor», porque, en cualquier caso —dirán los motores de la maquinaria—, sería peor para el conjunto la opción de dejar de cooperar. De esta forma es fácil para los individuos que entran en el engranaje olvidar que escogieron el mal, porque, en realidad, no lo escogieron, nunca pensaron en la sustancia de lo que hacían. A diferencia de lo que ocurre con los dictadores, que ejecutan crímenes para eliminar a sus adversarios, los crímenes de los gobiernos totalitarios no son percibidos como tales por quienes los ejecutan y cooperan en la ejecución de los mismos. Esta gente —escribe Arendt— «no eran criminales corrientes, sino gente corriente que cometió crímenes con más o menos entusiasmo, sencillamente porque alguien les dijo que lo hicieran».[3] Los crímenes «no eran cometidos por monstruos ni sádicos, sino por los hombres más respetables de la sociedad». Se actuaba así porque «lo mandaba el Führer».

En un contexto totalitario como el descrito, sólo la persona capaz de interrogarse a sí misma, de hacer un ejercicio de autorreflexión y autocrítica, sólo la persona capaz de tener conciencia, en suma, juzga moralmente y puede negarse a cooperar e incluso a seguir viviendo con los asesinos. De hecho, las personas que, bajo el régimen nazi, fueron capaces de pensar y de poner en duda las normas establecidas no dudaron en describir los crímenes como lo que eran: puros crímenes. Sólo ellos dijeron: «No puedo hacerlo» y, al manifestarse así, se separaron de los criminales, buscaron otra compañía, en la mayoría de los casos, tuvieron que salir de su país. Del análisis del sistema totalitario hecho por Arendt y del comportamiento de los individuos que viven sometidos a él se infieren dos precisiones: a) las personas que tienen conciencia moral *se niegan a seguir viviendo con los que carecen de ella*, buscan otras compañías; b) dichas personas toman tal decisión porque actuar

3. «Some Questions of Moral Philosophy», en Hannah Arendt, *Responsibility and Judgement*, ed. e introd. de Jerome Kohn, Nueva York, Schoken Books, 2003, pág. 59.

como los criminales les resulta *imposible, va contra ellos mismos*. Ambas características tienen que ver con la naturaleza del discernimiento moral que nace de uno mismo y se extiende a otros, a los moralmente semejantes.

2. El discernimiento moral

Entre otras cosas, *La vida del espíritu* es una fenomenología de la conciencia moral. La experiencia del totalitarismo refuerza la tesis aludida hace un momento de que el sentido que nos permitiría orientarnos moralmente está atrofiado, que «vivimos en un mundo patas arriba, donde ya no podemos orientarnos guiándonos por las reglas derivadas de lo que una vez fue el sentido común». El totalitarismo ha puesto de manifiesto la «ruina de nuestras categorías [de pensamiento] y criterios de juicio».[4] Pero la pérdida del sentido común es grave porque sin él no es posible vivir en comunidad. El sentido común acaba siendo indistinguible del sentido moral. Por ello conviene reconstruir ese sentido, lo cual tendrá que hacerse no a partir de unas reglas y principios que ya no existen o son creíbles, sino a partir de *las experiencias concretas*.

Partir de lo singular y concreto es una de las obsesiones de Arendt, por lo menos cuando se plantea la forma del juicio moral. De hecho, encuentra dos dificultades para aceptar sin más lo que siempre se dio por bueno: que el juicio moral consiste en subsumir el caso particular bajo la regla general. La primera razón es la que acabamos de mencionar: ya no existen reglas universales fiables, todo lo que fue fijo y permanente se ha derrumbado. Los grandes principios de la moral occidental (por ejemplo, la regla de oro: «Haz a los demás lo que quisieras que te hicieran a ti») se han disuelto, entre otras cosas, en manos de la política occidental. Pero hay otra razón para des-

4. «Understanding and Politics», *Partisan Review*, 1953, citado por Ronald Beiner en Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 (trad. cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, introd. y ed. de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós, 2003, pág. 167).

confiar de las reglas generales, y es que se conviertan en hábitos fijos de pensamiento, el peligro de los cuales es que impidan apreciar la riqueza fenoménica de la apariencia para aceptarla o rechazarla. El que permanece vinculado a normas y valores preconcebidos, en realidad, no piensa. Es víctima de lo que hoy llamamos «pensamiento único», gracias al cual se le hurta al individuo el choque con la realidad y la puesta en cuestión de la forma en que ésta se nos aparece. En cambio, el que duda o contempla las cuestiones con un cierto escepticismo, el que examina las cosas antes de tomar una decisión, realiza un esfuerzo singular para discernir entre lo correcto y lo incorrecto. Es del desconcierto y de la duda que se siguen de una determinada realidad de donde nace el «juicio reflexionante». Por eso concluye Arendt que es una realidad particular y concreta la que nos lleva a decir: «Esto está bien», «Esto está mal», «Esto es verdad» o «Esto es mentira». Dicho brevemente, la conciencia moral se forma no a partir de grandes principios, sino a partir del caso particular o del ejemplo.

Y a propósito de ejemplos, uno de los más recurrentes en los textos de Arendt a que me estoy refiriendo es el de Sócrates. En especial, el Sócrates que defiende incansablemente frente a los sofistas que «es mejor sufrir un daño que cometerlo». Ninguno de los interlocutores de Sócrates está, de entrada, dispuesto a aceptar la verdad de tal máxima moral. ¿Por qué ha de ser mejor ser víctima de la injusticia que poseer todas las ventajas del tirano que comete injusticias impunemente? Si es mejor ser víctima, ¿para quién lo es y en qué sentido? Lo que tales interrogantes demuestran es, precisamente, la falta de un sentido moral compartido (o la falta de buena voluntad para compartirlo). Estamos ante una verdad moral autoevidente: es mejor sufrir un daño que hacerlo. Sería contrario a la idea misma de moral un principio que dijera lo contrario: que hacer daño es correcto y mejor que padecerlo. No obstante, esa verdad autoevidente e intrínseca a la moral no ha convencido a los humanos ni ha pasado la prueba de los tiempos. Aunque la moral siempre ha significado lo mismo: que la injusticia es incorrecta y que no hay que ser injusto bajo ningún concepto,

ése es un principio que no encuentra una sanción ni una demostración extrínseca a sí mismo. Sólo es ratificable por la conciencia, por la convicción interna de que debe ser así. ¿Cómo se forma, pues, y se fundamenta tal convicción, y otras parecidas a ella, que constituyen el núcleo de la conciencia moral?

La respuesta la busca Arendt en el desarrollo de las dos actividades del espíritu citadas: el pensamiento y el juicio. Son dos actividades interrelacionadas, a veces difíciles de distinguir. El pensar es una búsqueda de sentido que lleva al individuo a distanciarse de la realidad, a sumergirse en el mundo de lo irreal y de la apariencia para dejar de dar por supuesto lo que parecía indudable. Es ese salirse del orden establecido y de la supuesta realidad lo que hace subversivo y sospechoso al pensamiento. Además, o por lo mismo, el pensamiento carece de resultados definitivos; es aporético. Sócrates vuelve a servir de ejemplo. Su pensamiento es como la tela de Penélope que se teje y desteje sin llegar nunca al final de la obra acabada o de la verdad encontrada. Por ello, la manifestación del pensar no es el conocimiento, sino el juicio, la capacidad de distinguir lo bonito de lo feo, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. Un juicio que se expresa en una valoración y no en una definición, porque es indeterminado. *La República* de Platón, pongamos por caso, comienza bajo el impulso de la pregunta: ¿qué es la justicia? Pero la justicia no llega a definirse nunca. Se discute la definición más al uso —«Justicia es dar a cada uno lo suyo»—, se cuestiona la tesis de Trasímaco de que la justicia se identifique con el poder del más fuerte y la de Glaucón, según la cual los hombres son justos sólo por temor a ser castigados. Pero, en ningún momento, se decide la fórmula mágica que ha de desentrañar la esencia de la justicia. Esa aporía del pensamiento y del juicio —explica Arendt— es la que lleva a los discípulos más cínicos de Sócrates —Critias, Alcibíades— a apostar por la inmoralidad y a concluir que, puesto que no hay definición de piedad ni de justicia, sale más a cuenta ser impío e injusto. Es el peligro que acecha al nihilismo: el peligro de acabar negándolo todo, incluidos los valores positivos. A la acu-

sación de los atenienses de que pensar es subversivo, Sócrates sólo puede responder que «una vida no examinada no merece la pena» (*Apología de Sócrates*). En efecto, dirá Arendt, como búsqueda de sentido, el pensar es *eros*, amor a la virtud, a la belleza, a la sabiduría. Sólo los que tienen *eros* son capaces de pensar y de pensar moralmente, pues, en definitiva, amar la justicia es proclamarla y tratar de convencer de su bondad. Sólo las mentes cultas, cultivadas, son sensibles ante lo bueno, como lo son ante lo bello. Muy en la línea de la filosofía griega, el análisis de la actividad de juzgar que aquí se hace aproxima la ética a la estética.

Pero si lo que queremos es analizar el proceso de formación de la conciencia moral, veamos cuáles son los pasos que recorre la actividad de pensar para llegar al discernimiento o al juicio moral. El primer paso de la vida contemplativa es *la retirada del mundo para contemplarlo*. Pues aunque es la experiencia concreta la que activa el pensamiento, ésta por sí sola, sin reflexión ni interpretación, carece de sentido. Dice Arendt: «Todo pensamiento surge de la experiencia, pero ninguna experiencia logra algún sentido o coherencia sin someterse a las operaciones de la imaginación y del pensamiento».[5] El ser que piensa no es el actor sino el *espectador*, que se retira de la actividad para contemplar el conjunto, pues «no es a través de la acción, sino de la contemplación que se revela el "algo más", es decir, el significado del todo».[6] Esa necesidad de distanciamiento es la que se pretendió crear, por ejemplo, con la *escuela* (*schole*), que, etimológicamente, significa «voluntad de abstenerse de las actividades ordinarias para dedicarse al estudio».

¿Qué hace el yo pensante al distanciarse de la realidad? *Entra en diálogo consigo mismo*. Es el segundo paso, que sigue al distanciamiento del mundo, lo que Arendt llama «dos-en-uno» (con una expresión poco afortunada que parece referida más bien a las potencialidades de un utensilio doméstico). El «dos-

5. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego, Nueva York y Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (trad. cast.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 109).

6. *Ibid.* (trad. cast. cit., pág. 118).

en-uno», o el diálogo silencioso con uno mismo, es visto por ella como la esencia del pensamiento. En definitiva, se trata de evitar que el mundo interpele al individuo, le distraiga y acabe imponiéndose a la actividad de pensar. Se trata de evitar lo que le ocurrió al criminal que fue Eichmann: dejó de pensar y de interrogarse a sí mismo sobre lo que iba a hacer, eludió la escisión de su yo, que le hubiera forzado a preguntarse si estaba haciendo lo correcto. Hombres como él ni siquiera serán capaces de recordar después lo que hicieron y, por tanto, de arrepentirse por ello. «Los más malvados son los que no recuerdan porque nunca han pensado en lo que han hecho, y, sin recordar, nada podrá recuperarles.»[7]

El diálogo con uno mismo, sin embargo, no acaba en el propio yo. Le interesa inquirir hasta qué punto el pensar individual es compartido por los demás y en qué medida es coherente con las propias convicciones. Así pues, el diálogo con uno mismo se extiende a otros puntos de vista distintos de los propios, a los de aquellos con quienes se convive, dado que el individuo, por mucho que se aísle y se vuelva hacia su interior, no deja de vivir en comunidad y, en definitiva, se debe a ella. El sentido que busca, a través del pensamiento y el juicio, será un sentido común, no particular, pero un sentido, además, que permita al individuo, por decirlo así, sentirse cómodo consigo mismo, con sus ideales o convicciones. De ambos momentos —acuerdo con los demás y consigo mismo— se habla en el próximo apartado.

3. El juicio o la «mentalidad amplia»

Aunque pensar es, en principio, una ocupación solitaria, el pensamiento —como el lenguaje— sólo es posible y necesario porque existen los demás. Es en esta vinculación del diálogo interior y la comunicación con los otros donde se percibe más

7. «Personal Responsibility under Dictatorship», en Hannah Arendt, *Responsibility and Judgement*, pág. 95.

claramente la relación entre pensamiento y juicio. Pues, efectivamente, pensar es, al mismo tiempo, dialogar con uno mismo y contrastar lo pensado con la opinión colectiva. Sin comunicación no hay pensamiento, viene a decir Hannah Arendt, quien concentra en esta consideración la mayor parte de sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant.* Ello es así porque el pensamiento es, por encima de cualquier otra cosa, una instancia crítica, y no se puede pensar críticamente al margen de la *publicidad* o del dar a conocer públicamente lo que se piensa. Recordemos la importancia que tiene para Kant dicho concepto, que es una de las bases de su doctrina del derecho. Efectivamente, el derecho sólo lo es si resiste la prueba de hacerse público. La filósofa alemana recoge la idea y profundiza en ella. Gracias a la publicidad, a la contrastación con el pensamiento ajeno, el propio juicio se revestirá de imparcialidad, una característica que no podría tener si el pensamiento se quedara en la fase de diálogo interno del individuo con su propio yo. No se trata, en definitiva, de analizar sólo un concepto o un significado, sino de comprobar su validez: «La cuestión de hecho es de qué manera se ha adquirido un concepto; la cuestión de derecho es con qué derecho se posee y se utiliza».[8]

De tales consideraciones nace la tesis kantiana y, posteriormente, arendtiana de la «mentalidad amplia» como característica de la actividad de juzgar. Comparar mi juicio con otros posibles juicios es desarrollar un «pensar extensivo» que elude enquistarse en el interés propio y en la visión singular de las cosas. Pero, a mi modo de ver, lo más sugerente de la doctrina del juicio de Kant, que Arendt hace suya, es que ésta comienza con el análisis del juicio estético para hacerlo extensivo luego al juicio moral. De esta forma, en el caso de Kant, se subvierte el procedimiento de tomar como punto de partida la razón pura práctica, y la fórmula del imperativo categórico contenido en ella, como criterio que ha de juzgar o filtrar la máxima subjetiva de la acción moral. De acuerdo con Kant, sólo aquellas máximas que puedan ser pensadas como universalizables o

8. *Ibid.*, pág. 82.

no contrarias a la dignidad humana serán máximas morales. Son los principios formales de la universalidad o de la humanidad como fin los que se aplican para juzgar la acción moral. Si a Arendt le cautiva más la *Crítica del juicio* que las obras propiamente éticas de Kant es, sin duda, porque viene a confirmar su idea de que no es a través de los principios, sino de lo concreto y del ejemplo, como percibimos la acción moral. El caso concreto —Sócrates, como decíamos anteriormente— es pensado y juzgado por el sujeto, el cual lo acepta y lo considera moralmente correcto o lo rechaza. El procedimiento está claro. Lo que queda en el aire es la pregunta por el fundamento del juicio moral, a saber: ¿con qué garantías puede el sujeto juzgar la moralidad de algo si antes ha dejado al margen el principio formal, el imperativo categórico que debiera servir de criterio del juicio?

La pregunta se hace más acuciante si consideramos que el modelo propuesto por Kant es el del juicio del gusto, el cual, por definición, es subjetivo y parcial. *De gustibus non disputandum est*. Pues bien, la respuesta a la pregunta por las garantías del juicio del gusto —y, por extensión, del juicio moral— no será otra que la de exigir que quien juzga una obra de arte o una situación determinada adopte un punto de vista especial: el punto de vista del *espectador*. En dicha posición está la garantía porque sólo el espectador puede juzgar con pretensiones de imparcialidad, a diferencia de lo que le ocurre al actor, que es quien crea la obra de arte. El actor no juzga; simplemente, hace. El espectador, por el contrario, no reflexiona sobre el objeto percibido por los sentidos, sino sobre su representación. Gracias a la facultad de imaginar, hace presente lo ausente y puede analizar y juzgar la obra desde una perspectiva mucho más amplia. Juzgar es imaginar y tratar de ver la realidad desde miradas que no son exclusivamente las nuestras. Al distanciarse de lo juzgado, el espectador supera su egoísmo y toma en consideración, al mismo tiempo que su singular punto de vista, los juicios de los demás. El espectador, a fin de cuentas, no juzga como sujeto situado con un nombre y unos atributos determinados, sino en nombre de la comuni-

dad. Busca la corroboración de su juicio en el resto de la sociedad, pues sólo esa corroboración podrá confirmar que no se equivoca del todo en la apreciación de la obra en cuestión.

Es de esta forma como puede formarse el *sensus comunis*, el sentido comunitario que convierte el «me gusta», en principio subjetivo, en un pensamiento común, extendido a la comunidad. Pues sólo en la medida en que son comunicables, las emociones y los sentimientos tienen valor y son reconocibles como tales emociones. Más aún, sólo el que es capaz de pensar desde el punto de vista del otro llegará a comunicar algo, pues, como no se cansó de repetir Wittgenstein, el lenguaje estrictamente privado es un contrasentido y no existe. Arendt ilustra lo que quiere decir al insistir en la necesidad de tener en cuenta la perspectiva del espectador con el ejemplo de la Revolución francesa: lo que hizo de la revolución un acontecimiento histórico no fueron las acciones más o menos afortunadas de sus actores, sino «las opiniones y el aplauso entusiasta de los espectadores». Las grandes obras, estéticas o morales, son cualidades públicas y están, por ello, abiertas al elogio, a la discusión y a la crítica. Pueden ser celebradas o rechazadas. En el escrito «Verdad y política», Arendt reivindica el papel de la opinión en el discurso político. Gracias a las opiniones, consideramos un tema desde distintos puntos de vista, representamos a los que están ausentes. No se trata —explica para evitar, de entrada, el equívoco— de construir una especie de empatía con los demás, sino de algo más difícil: «de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy».[9]

La mentalidad amplia asegura la intersubjetividad, que es la forma actual de la objetividad. Intersubjetividad o sentido común, da lo mismo. En ambos casos se quiere expresar la necesidad de compartir el juicio, o de someterlo a contraste. Es el desarrollo del «uso público de la razón», tan intrínseco a la filosofía política de Kant y, por lo que estamos viendo, tam-

9. «Truth and Politics», en Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Londres, Faber and Faber, 1961 (trad. cast.: «Verdad y política», *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pág. 254).

bién a la de Arendt. La semejanza de todo ello con la «razonabilidad» que Rawls le exige al ciudadano es evidente, pues ser razonable no es otra cosa que la disposición a escuchar al otro, tratar de comprender sus razones, aun cuando haya que renunciar a algunos aspectos de las propias. La actividad del juicio, en este sentido, es la clave de la vida pública y de la convivencia.

4. La integridad y las buenas compañías

Dice Sócrates en el *Gorgias* (482c): «Es mejor que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga». Efectivamente, el resultado del acto de juzgar no es sólo conseguir el acuerdo de la comunidad, sino, en definitiva, el acuerdo del individuo consigo mismo. Aunque lo que se busca es la construcción o la reconstrucción del *sentido común*, ello no significa que el consentimiento de los otros marque el final del juicio. Ni el gusto ni la moral se han distinguido históricamente por recabar consentimientos masivos. De hecho, Arendt repite en varias ocasiones que las máximas del *sensus comunis* son tres, a saber: 1) pensar por uno mismo; 2) situarse en el lugar del otro; 3) el pensamiento consecuente o el acuerdo con uno mismo.

Me he referido ya a los dos primeros pasos. Pero es el tercero el que, desde mi punto de vista, constituye propiamente la finalidad de la actividad de juzgar, la auténtica justificación del juicio moral, así como el carácter de algún modo trágico del mismo. A diferencia de las hipótesis y argumentos científicos, que tienen que ser verificados por la realidad, el juicio moral acaba siendo verificado por el caso ejemplar y por el propio sujeto que percibe en él algo así como la representación de la moralidad o el sentido de la humanidad. Así pues, si bien la actividad de juzgar moralmente precisa del filtro comunitario, finalmente la moralidad es corroborada por el individuo y, en concreto, por la imagen que éste tiene o querría tener de sí mis-

mo. «No puedo hacer cierto tipo de cosas, porque si las hago, no podré seguir viviendo conmigo misma» —escribe Arendt—. El juicio moral acaba, de esta forma, siendo expresión de la integridad de la persona, de la coherencia del individuo consigo mismo, de la autenticidad. Es decir, que el último estándar de la conducta moral es el propio sujeto. El sujeto que se escoge a sí mismo.

Se escoge a sí mismo y, al hacerlo, escoge sus compañías. Y aquí reaparece de nuevo el vínculo comunitario. Al elegir una máxima moral, el sujeto no sólo dice que está de acuerdo con ella, sino que está en sintonía con todos aquellos que escogerían lo mismo. Tal es la prueba que viene a validar que la máxima socrática tantas veces utilizada —«Es mejor sufrir una injusticia que cometerla»— es realmente un juicio moral. Lo valida el propio Sócrates con su vida, con una coherencia e integridad que le lleva a preferir la muerte antes que traicionarse a sí mismo. Aquellos que, como Sócrates, eligen dicha máxima, a pesar del rechazo fáctico que dicha máxima encuentra en la realidad, están diciendo, como Sócrates, que prefieren la armonía con el propio yo, que prefieren identificarse con quien sufre y padece por causa de la justicia, que convivir con un asesino. Y, al decirlo, al comunicar el propio sentimiento y las preferencias morales, están manifestando al mismo tiempo con quién quieren vivir. Sentencia Hannah Arendt: «Nuestras decisiones sobre lo justo y lo injusto dependerán de la elección de nuestra compañía, de aquellos con quienes deseamos pasar nuestra vida».[10] Se refiere así al famoso dicho de Cicerón: «Preferiría estar equivocado con Platón que acertado con los pitagóricos». Dicho de otra forma: el juicio moral, como el juicio del gusto, decide no sólo qué aspecto ha de tener el mundo, sino también quiénes lo comparten. Al final de «La crisis de la cultura», Arendt recuerda que, para los romanos, una persona culta era «la que sabe cómo elegir compañía entre los hombres, entre las cosas, entre las ideas, tanto en el presente como

10. «Some Questions on Moral Philosophy» (citado por Ronald Beiner en Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pág. 197).

en el pasado».[11] La opción por un mundo más culto es también una opción por un tipo de persona y por una especial forma de vida.

Volvamos al proceso de Eichmann, que es el que ha conducido a nuestra autora a preguntarse por la actividad del pensamiento y el juicio. El que es capaz de juzgar los crímenes nazis podrá también acabar diciendo: «Esto no debía haber ocurrido nunca». Eichmann, de haber pensado y juzgado su acción, podía haber concluido: «No debí haberlo hecho». Pero Eichmann había dejado de ser persona, no pensaba ni juzgaba, por eso no pudo ni quiso negarse a actuar. A diferencia de los que se comprometen y se pronuncian a favor de una visión moral del mundo, los burócratas como Eichmann no disciernen entre el bien y el mal. Las estructuras tecnocráticas y despolitizadas fomentan la indiferencia y la desgana (*skandala*) hacia la reflexión y el juicio.

5. El miedo a juzgar y la falta de responsabilidad moral

Conocida es la teoría de Arendt de que la filosofía es un «pensar sin barandillas». Sin ser propiamente una filósofa posmoderna, en ocasiones se muestra muy convencida de la imposibilidad de volver a concentrar la filosofía en la tarea de buscar los fundamentos, como hicieron más que nadie los modernos. Por una parte, suscribe la idea de que nos falta el apoyo de los principios y reglas generales. Nos falta dicho apoyo tanto por causa del fracaso de los grandes principios (recordemos el fracaso del proyecto ilustrado, denunciado por los frankfurtianos que, sin embargo, no fueron santos de la devoción de nuestra filósofa) como por la falta de reconocimiento que en la actualidad merecen las reglas básicas de la moral. Por una y otra razón, los principios de la moral han dejado de ser válidos para nosotros; por eso, el juicio moral empieza por lo singular y lo concreto. Ése es un rasgo posmoder-

11. Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, pág. 238.

no. Por otro lado, Arendt rechaza el confort de la metafísica como soporte de las ideas. Aclara que no es la metafísica, ni siquiera el historiador quien juzga, sino la espontaneidad del individuo. La muerte de la metafísica nos permite contemplar el pasado «sin testamento».

Tal vez una consecuencia de esa falta de apoyos sólidos para nuestras ideas se manifiesta en lo que Arendt critica duramente como el miedo a emitir juicios. Lo hace de nuevo a propósito de la controversia suscitada por su libro *Eichmann en Jerusalén*. Una controversia —puntualiza— «dedicada a un libro que yo nunca escribí».[12] Dejando a un lado los malentendidos derivados de la teoría de la «banalidad del mal», Arendt se detiene a analizar las razones del miedo generalizado a juzgar, un temor que, a su juicio, no tiene nada que ver con el bíblico «No juzguéis y no seréis juzgados».[13] La razón por la cual la gente se inhibe de emitir juicios sobre la realidad es más bien de rango positivista. Siempre es arriesgado el juicio de valor, porque los valores no son hechos, pero lo es más cuando se refiere a hechos pasados si el que juzga es, precisamente, un espectador y no ha participado directamente en los mismos. Además, el acto de juzgar es visto como un pecado de arrogancia en el que incurre aquel que se dispone a condenar unos hechos en los que él manifiesta explícitamente que nunca hubiera participado porque los considera inmorales. El que se atreve a juzgar, en definitiva, o se cree un santo o es un hipócrita.

No puedo estar más de acuerdo con la observación de Arendt. En las sociedades liberales, bajo la excusa del derecho individual a la libertad de expresión, los juicios sobre la bondad o maldad de las cosas suelen ser recibidos con todo tipo de prevenciones y reticencias. Existen los críticos profesionales, que opinan sobre el campo del que son especialistas. Son los entendidos, que supuestamente saben y deciden qué es bonito o feo, qué debe ser valorado, qué hay que pensar a propósito de cualquier cosa susceptible de ser valorada. Pero el que no se ha

12. «Personal Responsibility under Dictatorship», pág. 17.
13. *Ibid.*, pág. 19.

ganado el pedigrí de crítico de oficio tendrá muchas dificultades para que su opinión merezca ser considerada. Las heterodoxias y las herejías siguen dándose en todos los ámbitos, pero no es tan fácil manifestarlas públicamente. Por algo hemos acuñado la expresión de «lo políticamente correcto». Más allá de la frontera que marca lo que es correcto pensar o decir en cada momento, es difícil y arriesgado aventurar opiniones, y el acto de juzgar es sutilmente reprimido.

Arendt añade algo más: bajo el miedo a juzgar se esconde la sospecha de que en realidad no somos agentes libres. De donde se deduce una consecuencia más grave que afecta negativamente a nuestro tiempo: la desaparición de la responsabilidad individual. Finalmente, nadie se hace responsable de nada, ya que si no hay libertad tampoco hay responsabilidad. En más de una ocasión se pronuncia críticamente contra la excusa de la «responsabilidad colectiva», que le parece un truco para no asumir ninguna responsabilidad en absoluto. Al convertir a todo un pueblo —o a toda la humanidad— en culpable, se exculpa a los que realmente fueron culpables. El punto álgido de la falta de responsabilidad es el alcanzado por personajes como Eichmann, que se limitan a cumplir órdenes sin esforzarse en considerar si éstas deben o no ser cumplidas.

La abdicación de la responsabilidad no es sólo un rasgo atribuible a los criminales nazis. Es, a juicio de Arendt, un rasgo de nuestro mundo, que algo tiene que ver con la proclividad a prescindir del pensamiento y del juicio y, en definitiva, de la capacidad reflexiva que distingue a los humanos. La falta de «barandillas» y de fundamentos sólidos es también una excusa para no transitar por las tres fases del pensar y del juzgar: el diálogo con uno mismo, la confrontación con los demás y la búsqueda de buenas compañías. Cada uno de esos momentos requiere demasiado esfuerzo y demasiado tiempo, por lo que las actividades del espíritu fácilmente caen en desuso.

Uno de los textos, a mi juicio, menos prescindibles de Hannah Arendt, aunque parece un texto menor, es el dedicado a «La crisis de la educación», donde enumera y profundiza en las distintas razones que han llevado a los adultos a desistir de

educar a sus hijos. En la crisis de la educación no ve la filósofa sino un reflejo de una serie de aspectos del mundo moderno, uno de los cuales es, precisamente, la incapacidad para asumir la responsabilidad de la educación. Por una serie de razones que no puedo detallar aquí, pero entre las cuales destaca el desarrollo de una pedagogía o ciencia de la educación más preocupada por las técnicas educativas que por los contenidos de la enseñanza, el niño ha sido abandonado a un mundo propio, libre de la intervención o de la autoridad de los adultos. Al niño se le ha acabado atribuyendo una autonomía y una capacidad de autogobierno de la que, en realidad, no puede hacer uso sin la ayuda del adulto, que es quien debe asumir la responsabilidad de la vida y el desarrollo del niño. Esa responsabilidad tiene dos fines: uno, proteger al niño de un mundo que no es totalmente bueno para él; dos, proteger al mundo de la invasión de las nuevas generaciones con el fin de que éstas no destruyan más de lo que convendría destruir o cambiar.

En lugar de hacerse cargo de tales obligaciones, el adulto ha preferido mezclarse e igualarse indebidamente con los más jóvenes. Se ha resistido, podríamos decir, a hacerse de verdad adulto y desenvolverse como le corresponde. Ha renunciado, así, a hacer valer su autoridad y su poder para transmitirle al niño aquello que merece ser conservado de este mundo. Educar —sentencia Arendt— consiste siempre en enseñar; no es posible educar sin enseñar nada. El adulto debe enseñarle al niño el mundo que quiere como propio, debe mostrarle los valores de ese mundo y la necesidad de respetarlos. De un modo u otro —dice provocativamente— la educación ha de ser «conservadora». La educación no puede ser revolucionaria porque su misión es «enseñar qué es el mundo». Si antes hablábamos de que lo que mueve a pensar es el *eros* —el amor a la belleza, a la bondad, a la sabiduría—, también ahora reaparece la misma idea. Tratar de conservar lo valioso es un signo de responsabilidad y de «amor al mundo». En definitiva, la responsabilidad del mundo es la pieza fundamental de la educación hasta el punto que «quien se niega a asumir la responsabilidad del

mundo no debería tener hijos ni derecho a tomar parte en su educación».[14]

Desde que lo leí, hace ya unos años, he sentido una debilidad especial por el análisis de la crisis de la educación que hace Arendt. Un análisis que, lejos de caducar, resulta cada vez más aplicable a nuestra realidad. Aunque lo escribe antes de iniciar el desarrollo de *La vida del espíritu*, este breve ensayo me parece una buena rúbrica de la crítica a una humanidad que corre el peligro de dejar de pensar y juzgar y que, en consecuencia, no se siente responsable de nada de lo que ocurre ni de lo que puede llegar a ocurrir, ya que renuncia a educar a sus hijos. El discernimiento moral que encierra el cultivo del espíritu es fundamental para transmitir la diferencia entre el bien y el mal, como lo es asimismo para enseñar a distinguir lo bello de lo feo. Y no otra debiera ser la finalidad última de la educación.

He dejado de lado en este artículo el capítulo dedicado a la voluntad en *La vida del espíritu* porque he querido concentrarme en la actividad de juzgar. No obstante, viene a cuento ahora recordar que es la voluntad la que ejecuta lo pensado y juzgado. Y no sólo eso, gracias a la voluntad se construye lo que Arendt llama «el yo duradero», esto es, el carácter y la identidad de la persona. Si la educación moral —o la educación sin más— consiste en enseñar qué debe ser valorado y apreciado ética y estéticamente, el objetivo no será otro que el de «educar la voluntad» y forjar un carácter y una manera de ser. Sólo desde tal premisa se entiende la relación que estoy intentando explicar entre el juicio y la integridad o autenticidad moral.

6. ¿Sentido común o buen sentido?

Si concluyéramos que Hannah Arendt apuesta por una moral del sentido común no le haríamos justicia. La moral del sen-

14. «The Crisis in Education», en Hannah Arendt, *Between Past and Future* (trad. cast.: «La crisis de la educación», *Entre el pasado y el futuro*, pág. 201).

tido común tiene precedentes en filosofía, y no son los que utiliza nuestra autora. Para Arendt, el *sensus comunis* o el «mundo común» es —como explica Wellmer— no «una totalidad ética existente, sino una idea reguladora» y, por tanto, una facultad crítica.[15] Es un objetivo de cualquier juicio de valor —ético o estético— el conseguir el reconocimiento social, una forma más de reivindicar la universalidad kantiana, si bien, en este caso, la reivindicación se hace de abajo arriba, de los hechos concretos a los principios, y no al contrario. Sea como sea, la universalidad está en el horizonte porque nadie juzga la realidad en busca de un sentido que valga sólo para uno mismo. Lo hace con el propósito de hacer valer socialmente su punto de vista. Así pues, no sería correcto calificar de reduccionista la conciencia moral que trata de reconstruir Arendt. No es una conciencia *a posteriori* de los hechos o identificada con un sentir común empírico. La exigencia de un pensamiento que no empieza sino distanciándose con respecto a lo común y establecido refuta tal interpretación.

La búsqueda de un sentido común es un objetivo del pensamiento y el juicio moral que se fundamenta en el criterio de la propia integridad. La adhesión a esta o aquella máxima moral no vendría dada, en el caso de Arendt, por su coherencia con el imperativo kantiano de la universalidad ni, si me apuran, con el imperativo de la dignidad humana. Tratar a la humanidad, en la propia persona y en la de los demás, como un fin en sí es, desde luego, un principio. Y el juicio moral de Arendt carece de principios *a priori*. Se pregunta, en todo caso, por la adhesión del individuo a principios o máximas que forman parte del acervo de la moralidad, como la máxima de Sócrates sobre ser injusto o ser víctima de la injusticia. De algún modo, da por supuesta una capacidad moral para juzgar correctamente, o, mejor, para reconocer el juicio moral. A diferencia de Kant, no indica que dicha capacidad coincida o sea inherente a la racionalidad práctica. Tampoco especifica de dónde proviene. Más

15. Albrecht Wellmer, «Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón, en Fina Birulés (comp.), *op. cit.*, pág. 261.

bien lo que nos dice es que deja de tenerla el individuo que renuncia a pensar y, en consecuencia, a juzgar. Podría decirse que el buen juicio equivale, en principio, al juicio sin más. La misma actividad de juzgar es la conciencia moral.

Una actividad, por otra parte, que no consiste en el pensar solitario. Busca sintonías con otras opiniones. El «Dime con quién andas y te diré quién eres» creo que expresa fidedignamente la idea de Arendt según la cual, al decidir aceptar o no una norma, escogemos con quién queremos convivir. Dicho de otra forma, la integridad de la persona no es tampoco algo que se forme en solitario. Empieza con la educación y se ratifica escogiendo las compañías, rechazando codearse con los inmorales y prefiriendo la vecindad de los que viven como es debido. Por eso, el ejemplo tiene más fuerza que un razonamiento. Sócrates convence cuando elige morir por sus principios. Le cuesta más hacerlo cuando se limita a esgrimir argumentos contra los sofistas.

La lectura y la interpretación que Arendt hace de la doctrina del juicio de Kant aporta, sin duda, una serie de ideas impagables para determinar, en un mundo tan confuso, incierto y desconcertado como el actual, en qué ha de consistir la conciencia moral. *Pensar, juzgar, integridad con uno mismo y buenas compañías* serían los elementos fundamentales. Ahora bien, ¿proporciona la teoría de Arendt algún fundamento, algún criterio en que se base el juicio para discernir lo correcto de lo incorrecto? Arendt decide que Eichmann ha dejado de pensar porque es sólo un burócrata que cumple órdenes sin juzgarlas. Por eso es malvado y despreciable, tanto que ni siquiera es capaz de darse cuenta de su maldad, de interrogarse por lo que ha hecho y arrepentirse por ello. Ha renunciado a su condición de ser humano. Como lo dice Arendt: ha hecho de los seres humanos algo superfluo. Estar dispuesto a pensar sería, pues, una condición necesaria del buen juicio moral. Pero no sería una condición suficiente, pues el juicio puede acabar siendo erróneo, inmoral. ¿O es que los sofistas que discuten con Sócrates y tratan de demostrarle que su máxima está equivocada son, como Eichmann, individuos que no saben o no quieren pensar? ¿Qué ca-

racterísticas deberían tener el pensamiento y el juicio morales para no confundirlos con lo que es más habitual de nuestros días, el simple cálculo de intereses o la simple negociación que, según se mire, también puede pasar por actividad de juzgar?

Tal como lo entiende Arendt, el juicio moral carece de criterios previos. No los tiene, pero sí tiene condiciones. Situarse en la perspectiva del espectador sería la primera de ellas, la única que puede, si no garantizar, por lo menos procurar la imparcialidad del juicio. La segunda característica es la lucha por la propia integridad, por no renunciar a lo esencial de la moralidad. Ambas condiciones son contingentes en la medida en que son empíricas y no trascendentales. Pues Arendt no busca, en realidad, la universalización como condición de la moralidad. Al contrario, se diría que no le incomoda afincarse en la relatividad de unas opiniones que se juzgan correctas y se saben, al mismo tiempo, no compartidas por todos. Le interesa más «comprender» la realidad en la que piensa y a la que juzga, comprenderla bien e interpretarla como lo haría el que se propusiera elaborar un juicio imparcial. No tiene, en realidad, intenciones normativas o edificantes: lo que se propone es entender para descubrir significados no manifiestos en el mundo de la apariencia. El sujeto que juzga está dentro del mundo, no fuera de él, para decirlo con las palabras de Wittgenstein. ¿Quiere decir que es incapaz de juzgar moralmente? No, lo que quiere decir es que no puede tener garantías de que su juicio es el más sabio ni el más correcto. La filosofía, en definitiva, no puede sustraerse a la incertidumbre generalizada de nuestra época.

En resumen, la moral que dibuja Arendt es una moral de la integridad personal basada en un doble movimiento: la resistencia e independencia con respecto a lo dado y a las opiniones prefabricadas, por una parte, y la comunicación con los demás, por otra. No se trata de encontrar la verdad moral,[16] que

16. Laura Boella recoge el dicho de Kafka: «Es difícil decir la verdad, porque sólo hay una, pero está viva, y tiene un rostro que cambia con la vida». Puesto que vivimos «entre el pasado y el futuro», arraigados en el presente, no es posible ausentarse del mundo, trascenderlo y apresar la verdad pura. En Fina Birulés (comp.), *op. cit.*, págs. 184 y sigs.

es inasible, sino de evitar el conformismo equivalente a dejar de pensar para confundirse y dejarse absorber por lo dado. La integridad moral, el discernimiento característico de la conciencia, no es otra cosa sino la lucha contra la indiferencia.

MEMORIA: ¿EXTRAÑEZA O RECONCILIACIÓN? (UNA MEDITACIÓN EN COMPAÑÍA DE ARENDT)

Manuel Cruz

En una conferencia pronunciada probablemente en 1957, titulada «Labor, trabajo, acción»[1] *—conferencia que constituye el germen de su gran obra* La condición humana—, *Hannah Arendt empezaba con una pregunta «aparentemente extraña» (según sus propias palabras), a saber, «¿Qué hacemos cuando actuamos?». Pues bien, a mí me agradaría, modestamente y sin pretender emular a una de las filósofas que más admiro, iniciar mi colaboración con una pregunta en cierto modo paralela: «¿Qué hacemos cuando recordamos?». Un proustiano sin duda respondería: buscar el tiempo perdido.*

1. Proust como pretexto (y punto de partida)

En cierto modo, podría afirmarse que el punto de vista de Proust, al menos para lo que yo quisiera analizar aquí, se puede sustanciar en esto: la memoria permite recuperar experiencias pasadas y, por esta vía, mantener la unidad del yo. Quizás el fragmento en el que dicho convencimiento aparece con mayor claridad sea en el siguiente, ubicado en las primeras páginas de *En busca del tiempo perdido*: «[...] aunque me durmiera en mi cama de costumbre, me bastaba con un sueño profundo que aflojara la tensión de mi espíritu para que éste dejara escapar el plano del lugar en donde yo me había dormido, y al despertarme a media noche, como no sabía en dónde me en-

1. Incluida en Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

contraba, en el primer momento *tampoco sabía quién era*; en mí no había otra cosa que el sentimiento de la existencia en su sencillez primitiva, tal como puede vibrar en lo hondo de un animal, y hallábame en la mayor desnudez de todo que el hombre de las cavernas». Por suerte para el autor, enseguida conseguía escapar de tan preocupante situación, precisamente merced a la memoria: «Pero entonces *el recuerdo* —y todavía no era el recuerdo del lugar en el que me hallaba, sino el de otros sitios en donde yo había vivido y en donde podría estar— *descendía hasta mí como un socorro llegado de lo alto para sacarme de la nada*, porque yo solo nunca hubiera podido salir; en un segundo pasaba por encima de siglos de civilización, y la imagen borrosamente entrevista de las lámparas de petróleo, de las camisas con cuello vuelto, *iba recomponiendo lentamente los rasgos peculiares de mi personalidad*».[2]

Conviene advertir que esta función atribuida a la memoria por parte de Proust no es la única que ésta puede desarrollar. Más aún: incluso sería un buen tema de discusión el establecimiento de la jerarquía entre las diferentes funciones que le competen. Pero como para entrar en este capítulo haría falta previamente desplegar los criterios con los que valorar la señalada diversidad, bastará por el momento con constatar el carácter polisémico del término «memoria» y con apuntar que, de entre sus diversas acepciones, probablemente quepa destacar dos: la memoria voluntaria y la memoria involuntaria. Añadamos a continuación que cada una de ellas, a su vez, admitiría en su interior más de un uso. Así, si pensamos en la memoria de carácter involuntario, comprobaremos que los autores que se han referido a ella —denominándola expresamente así o de parecida manera— han destacado rasgos diferentes en cada caso. No les llamaba dicha memoria la atención por idénticas razones a Freud, a Kafka, a Benjamin o... al mismo Proust. Porque mientras en este último los episodios involuntarios (por ejemplo, del duermevela) acaban encontrando

2. Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*, trad. cast. Pedro Salinas, Madrid, Alianza, 4ª ed., 1972, pág. 14 (la cursiva es mía).

de forma inexorable su articulación con los manifiestamente voluntarios (de la vigilia), cosa que queda paradigmáticamente expresado en el celebérrimo pasaje de la magdalena,[3] en otros autores (quizás el caso más flagrante sea el de Freud, aunque también aporta elementos de notable interés Walter Benjamin) la involuntariedad genera un efecto específico, un efecto de ruptura, de sobresalto, que convendrá tener presente en lo sucesivo. Anticipemos el motivo por el que (o la perspectiva desde la que) nos va a interesar dicho efecto: porque pone en cuestión un relato fundamental, el relato que nos hacemos acerca de nosotros mismos.

Pero antes de avanzar en esta dirección permítaseme añadir otro ejemplo de autoridad, ilustrativo de una manera bien distinta a la proustiana de apelar a la memoria. Es la manera que aparece en la obra de W. G. Sebald, *Austerlitz*, protagonizada por un individuo (Jacques Austerlitz, cuyo nombre da título a la novela) que anda buceando en su pasado, en busca de su origen y de su verdadero nombre. En un momento determinado, visitando la vieja casamata de Breendonk, convertida en sala de tortura por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial, el protagonista declara: «Nadie puede explicarme exactamente qué ocurre dentro de nosotros cuando se abren de golpe las puertas tras las que se esconden los terrores de la infancia».[4]

2. El acontecimiento y la trama narrativa

A lo largo de nuestra vida, solemos aplicarnos, de manera tenaz y continuada, en tejer una trama o red narrativa que vaya acogiendo los sucesos que nos ocurren y que configuran nuestra

3. *Ibid.*, págs. 60-63.

4. W. G. Sebald, *Austerlitz*, trad. cast. Miguel Sáenz, Barcelona, Anagrama, 2002, pág. 29. No es éste, por cierto, el único lugar en el que el autor se pronuncia en el mismo sentido. También en su libro *Sobre la historia natural de la destrucción* (Barcelona, Anagrama, 2003), pueden encontrarse afirmaciones semejantes: «[...] es imposible sondear las profundidades de la traumatización de las almas de los que escaparon del epicentro de la catástrofe», pág. 97.

vida.[5] Nada tiene esto de extraordinario, hasta el punto de que podríamos llegar a considerarlo una de las formas más sencillas y comunes de la autoconciencia. De ordinario, la sucesión de experiencias y la elaboración del relato acerca de uno mismo marchan a consuno, de tal manera que, para el observador externo, incluso cabría hablar de una cierta alimentación recíproca. Un relato adecuado es aquel que permite ir incorporando cuanto ocurre, mientras que, por su parte, una existencia cargada de sentido es aquella en la que las cosas que nos van ocurriendo, por sorprendentes que en un primer instante puedan parecer, de inmediato encuentran su lugar en el espacio narrativo.

Hasta que, de manera inesperada, uno de esos sucesos o experiencias irrumpe en nuestras vidas con una intensidad —o dotado de unas dimensiones tales— que lo elevan a la categoría de *acontecimiento*. Un acontecimiento cuyo peso la red narrativa, pensada para sostener otro tipo de hechos, no puede soportar. Importa destacar el doble motivo (cualitativo y cuantitativo, intensivo y extensivo) por el que un acontecimiento tal puede resultar, casi literalmente, insoportable para el relato. En ocasiones, ocurre algo que, siendo conocido, sobrepasa con mucho la medida y el tamaño conocidos y, en la misma proporción, asimilables por nuestros relatos. Ni el mal ni el bien han sido nunca ajenos a la condición humana, pero en un momento dado alguien puede traspasar las imaginarias fronteras de la normalidad y adentrarse en los territorios de lo extraordinario, que puede ser de carácter espantoso o de carácter heroico.

Por supuesto que nuestra tendencia es intentar zurcir la red para que ese acontecimiento que ha horadado la trama pueda ser, de nuevo, acogido por ella. Y, así, los enamorados reescriben sus primeros encuentros para acomodarlos a un supuesto

5. «[...] la trama "comprende", en una totalidad inteligible, circunstancias, fines, interacciones, resultados no queridos [...] Al comprender una trama, ¿no tomamos juntos segmentos nómicos y segmentos teleológicos y buscamos un modelo de explicación apropiado a este encadenamiento eminentemente heterogéneo al que el diagrama de la explicación cuasi causal pone perfectamente de relieve?» (Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Tomo I: Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Cristiandad, 1987, pág. 245).

(y deseable) relato fundacional («¿Recuerdas cuando nos conocimos?», «¿Qué pensaste cuando me viste?», etc.), de idéntica forma que las parejas, con años a sus espaldas, se esfuerzan en que sus crisis, lejos de impugnar nada, encuentren acomodo en ese relato («Todos los matrimonios pasan por esto», «También tenemos nuestros momentos malos», «A veces le/la enviaría al diablo»...). Pero está claro que semejantes gestos y actitudes se empeñan, en vano, en invertir el signo del proceso. Dicho arendtianamente, el acontecimiento nunca se deduce de los antecedentes; más bien, al contrario: el acontecimiento es el que ilumina aquellos elementos que han cristalizado para generarlo, lo cual quiere decir que, a menudo, sólo retrospectivamente —cuando ha ocurrido algo irreversible— se iluminan zonas que no se veían antes de este acontecimiento.

Se observará que lo anterior en modo alguno se puede interpretar en el sentido de que con lo dicho se esté intentando defender la tesis de que no hay otra cosa que relatos acerca del pasado o —afirmación casi equivalente— que el pasado sea una mera ficción. No es ése el contenido de la propuesta. El relato se elabora, según acabamos de señalar, con una materia prima que son las experiencias. No hay, por tanto, peligro alguno de monismo (en ninguna de sus variantes, como sería el supuesto *solipsismo ficcionalista*), ya que los elementos en juego son —como mínimo— dos: las experiencias y los relatos. El problema es de otro tipo, relacionado más bien con la relación entre ambos elementos. O, mejor aún, con la dificultosa *persistencia* de uno de los elementos en dicha relación. Porque, a diferencia de lo que ocurre en otras esferas del conocimiento, en las que el objeto es algo a lo que cabe regresar una y otra vez, siempre que se necesite valorar la exactitud (o incluso la validez) de nuestras construcciones gnoseológicas, cuando se trata del conocimiento de determinada realidad, como es la que genéricamente podríamos llamar *realidad interior* del individuo, las cosas parecen complicarse sobremanera. Para ilustrar la afirmación podrían proponerse ejemplos de muy diverso tipo. Así, en la práctica psicoanalítica, cuando el paciente relata su sueño, el sueño en cuanto tal ya ha desaparecido para conver-

tirse en una realidad fundamentalmente verbal, sobre la que pasa a trabajar el psicoanalista. Y si alguien diera en interesarse por el sueño en sí, quizás hubiera que responderle que de él apenas nada queda: se ha volatilizado, se ha desvanecido en ese viaje hacia las palabras y casi no es ya otra cosa que un leve rastro en la memoria de quien lo tuvo.

Pues bien, acaso parecidas consideraciones pudieran hacerse si fuéramos al ejemplo más próximo a lo que estamos planteando aquí. Aunque Enrique Vila-Matas es poco de fiar en materia de citas (ha reconocido divertirse inventándose algunas; a menudo, las más brillantes), hay una que, con independencia de su veracidad, puede cumplir a la perfección la función de ilustrar la dificultad de la que hablábamos. En *París no se acaba nunca* el narrador afirma haber escuchado a Borges contar que recordaba algo muy triste que una tarde le dijo su padre acerca de la memoria: «Pensé que podría recordar mi niñez cuando por primera vez llegué a Buenos Aires, pero ahora sé que no puedo, porque creo que si recuerdo algo, por ejemplo, si hoy recuerdo algo de esta mañana, obtengo una imagen de lo que vi esta mañana. Pero si esta noche recuerdo algo de esta mañana, *lo que entonces recuerdo no es la primera imagen, sino la primera imagen de la memoria. Así que cada vez que recuerdo algo, no lo estoy recordando realmente, sino que estoy recordando la última vez que lo recordé, estoy recordando un último recuerdo*. Así que en realidad no tengo en absoluto recuerdos ni imágenes sobre mi niñez, sobre mi juventud».[6]

A Borges (*hijo*, para no confundirnos), según el narrador, le entristecía pensar que no tenía (que *no podía tener*, para ser precisos) recuerdos verdaderos de su juventud. Pero parece claro que el problema es de mucha mayor envergadura: el problema es que, según esto, no podemos tener recuerdos de prácticamente nada, excepción hecha de lo recién sucedido.[7] A mi entender, sería una simplificación abusiva derivar de la pre-

6. Enrique Vila-Matas, *París no se acaba nunca*, Barcelona, Anagrama, 2003, págs. 147-148 (la cursiva es mía).

7. Al margen del innegable aire de familia con las afirmaciones borgeanas, Fernando Pessoa (en su *Libro del desasosiego de Bernardo Soares*, Barcelona, Seix Barral,

sunta observación del padre de Borges la idea de que hay una nítida línea de demarcación que separa el *recuerdo de experiencia*, que es el primero, de todos los siguientes, relegados a la condición subalterna de meros *recuerdo de recuerdo*. Semejante simplificación implicaría, entre otras cosas, meter en el mismo saco cualesquiera evocaciones *de segundo grado,* cuando probablemente sea ahí donde se libre la batalla de mayor interés y calado.

Se impone, llegados a este punto, regresar a la cuestión del acontecimiento, e intentar recuperarlo a la luz de los matices introducidos después. Es cierto que de cualquier suceso cabe afirmar que va perdiendo su fuerza inicial a través de los reiterados actos de memoria, que lo van desactivando. Pero lo característico del acontecimiento no era sólo su intensidad o su magnitud, sino el hecho de que las mismas, decíamos, horadaban la red del relato, impugnaban la narración dominante por medio de la cual aspirábamos a la inteligibilidad de lo existente. La afirmación, de matriz benjaminiana, según la cual la repetición hace que los objetos —y las situaciones— vayan perdiendo su aura se declinaría en el caso de los acontecimientos diciendo que, de no mediar una intervención específica, la red narrativa, inicialmente desgarrada por uno de ellos, tiende a recomponerse.

Esta «intervención específica» a que se acaba de aludir puede llevarse a cabo de diversas maneras, dependiendo del propósito perseguido. En términos muy generales cabría afirmar que a lo largo de la historia el arte ha cumplido la función de dar cuenta de —al tiempo que salvaguardaba— la enorme potencia rupturista del acontecimiento. Aunque, por supuesto,

---

1994) extrae de parecido convencimiento una conclusión ciertamente radical que afecta a la totalidad del sujeto: «Vivir es ser otro. Ni sentir es posible si se siente como ayer se sintió: sentir hoy lo mismo que ayer no es sentir: es recordar hoy lo que se sintió ayer, ser hoy el cadáver vivo de lo que ayer fue la vida perdida. Apagarlo todo en el cuadro de un día para otro, ser nuevo con cada nueva madrugada, es una revirginidad perpetua de la emoción: esto y sólo esto vale la pena ser o tener para ser o tener lo que imperfectamente somos», pág. 95. Habrá oportunidad en lo sucesivo de volver sobre la cuestión.

también cualquier producto artístico es sensible a la repetición, no resulta demasiado audaz sostener que lo propio de la genuina obra de arte es que permite revivir, reactualizar, el efecto-acontecimiento generando en nosotros las mismas o parecidas emociones a las que experimentamos cuando realmente tuvo lugar.

Ahora bien, tanto el arte como cualquier medio de salvar al acontecimiento de su naufragio en el océano de la repetición están al servicio de un propósito no siempre explicitado (o explicitado con la suficiente claridad). Y es que el problema del acontecimiento no se agota en su reconocimiento —en aceptar su existencia, rechazando la comodona tentación de disolverlo en lo *dejà vu*, y en asumir la forma radical en que cuestiona la lectura de lo real heredada—, sino que alcanza asimismo sus efectos. Por decirlo de una forma pretendidamente gráfica, el acontecimiento no es —porque no puede ser— un lugar para quedarse a vivir. Abandonado a su suerte, esto es, relegado al rango de mero suceso-extraordinario-digno-de-ser-recordado sabemos que acaba siendo atrapado de nuevo por las tramas preexistentes de sentido, por los viejos relatos, una vez que éstos han conseguido recoser sus costurones —o que sus heridas se han cerrado, como se prefiera formularlo.

3. Otra posibilidad: estar a la altura

Pero cabe otra posibilidad. La de que los individuos que han vivido el acontecimiento decidan (intentar) estar a la altura de la experiencia y asuman la determinación de atribuir a dicho acontecimiento un carácter inaugural, fundacional, de algo nuevo, convirtiendo el recuerdo en una pieza clave de la empresa. Cuando ello ocurre, cuando los protagonistas dan ese paso adelante, el acontecimiento adquiere un rango superior y se transforma en un acontecimiento *memorable*, esto es, digno de ser recordado. La dignidad, claro está, no es algo obvio o evidente por sí mismo. Ninguna situación lleva escrita en la frente la condición de memorable (o ninguna otra): somos nosotros quienes,

conscientes de lo que deseamos o temerosos de lo que nos horroriza, revestimos a lo extraordinario con esa condición.

Así, una experiencia colectiva, adecuadamente interpretada, puede desempeñar la función de cohesionar en un determinado sentido a un grupo.[8] No otro parece ser el propósito del rey Enrique V de Inglaterra cuando, en la obra de Shakespeare, se dirige a sus súbditos antes de la gran batalla de San Crispín contra los franceses con las siguientes palabras:

> [E]l que sobreviva a este día volverá sano y salvo a sus lares,
> se izará sobre las puntas de los pies cuando se mencione esta [fecha,
> y se crecerá por encima de sí mismo ante el nombre de San [Crispín.
> El que sobreviva a este día y llegue a la vejez, cada año,
> en la víspera de esta fiesta, invitará a sus amigos
> y les dirá: «Mañana es San Crispín».
> Entonces se subirá las mangas, y al mostrar sus cicatrices,
> dirá: «He recibido estas heridas el día de San Crispín».
> Los ancianos olvidan; empero, el que lo haya olvidado todo,
> se acordará todavía con satisfacción
> de las proezas que llevó a cabo aquel día.
> Y entonces nuestros nombres serán tan familiares en sus bocas
> como los nombres de sus parientes:
> el rey Harry, Bedford de Exeter,
> Warwick y Talbot, Salisbury y Gloucester
> serán resucitados por su recuerdo viviente y saludados con [copas rebosantes.
> Esta historia la enseñará el buen hombre a su hijo,
> y desde este día hasta el fin del mundo la fiesta de San Crispín [Crispiniano

8. En su trabajo «Hacia un nuevo imaginario social» (incluido en Jorge Rendón [comp.], *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México, Juan Pablos, 2006), la filósofa mexicana María Pía Lara ha señalado, siguiendo las intuiciones de David Miller (*Sobre la nacionalidad*, Barcelona, Paidós, 1997), las formas en que las identidades nacionales están constituidas por «creencias» y el hecho de que las identidades narrativas están también configuradas por medio de ideas de permanencia, que podemos concebir las naciones como «narrativas» para cuya configuración la existencia de un acontecimiento fundacional constituye pieza clave.

nunca llegará sin que a ella vaya asociado nuestro recuerdo,
el recuerdo de nuestro pequeño ejército, nuestro feliz ejército,
de nuestra banda de hermanos;
porque el que vierte hoy su sangre conmigo será mi hermano;
[por muy vil que sea,
esta jornada ennoblecerá su condición,
y los caballeros que permanecen ahora en el lecho en Inglaterra
se considerarán como malditos por no haberse hallado aquí,
y tendrán su nobleza en bajo precio cuando escuchen hablar
a uno de los que hayan combatido con nosotros el día de San
[Crispín.[9]

Con todo, y a pesar de su fuerza dramática,[10] resulta difícil no percibir el elemento de exterioridad —irreducible a nuestro juicio— entre la experiencia misma —el acontecimiento que se barrunta en el ejemplo shakespeareano— y su puesta al servicio de una causa y, por ende, de un discurso. Semejante subordinación tiene, sin duda, un efecto de desactivación, en la medida en que subsume el suceso en instancias o valores preexistentes (distinto sería, según se ha dicho, si al acontecimiento se le atribuyera la condición de primer episodio, o arranque, de un proceso nuevo). No se trata de reivindicar, como alternativa a un tal peligro, la retórica del carácter *único*, *irrepetible*, de ciertos acontecimientos históricos,[11] retórica que mantiene un sospechoso aire de familia con las reivindicaciones de lo *inefable*, tan frecuentes en discursos criptoteológicos, sino más bien de llamar la atención sobre la extremada fragilidad de determinadas situaciones.

Porque, por su parte, tampoco cabe considerar los relatos como un cobijo seguro, como un lugar a salvo de cualesquiera agitaciones exteriores. Es cierto que hay algo profundamente

9. Shakespeare, William, *La vida del rey Enrique V*, trad. cast. de Luis Astrana Marín, Madrid, Espasa Calpe, 1929, Acto IV, Escena III, págs. 145-146.

10. Véase el comentario que respecto a la versión cinematográfica de esta obra hace la mencionada María Pía Lara en el trabajo mencionado anteriormente.

11. Me he referido a esta cuestión en mi libro *Las malas pasadas del pasado* (Barcelona, Anagrama, 2005), especialmente en el capítulo VII, titulado «Sobre traumas, calamidades y catástrofes», págs. 181 y sigs.

conservador en el empeño de inscribir cualquier episodio que altere el orden establecido en un marco preexistente, reiterando el estéril gesto intelectual del *ya se sabe*. Pero constituiría un grueso error atribuir por ello a las instancias narrativas una fortaleza, una solidez, que en modo alguno poseen. Los relatos ni constituyen la instancia última del discurso ni pueden ser considerados como un fin en sí mismos. Los relatos, por el contrario, se reescriben, y esa permanente reescritura nos está señalando la dirección en la que debe proseguir la pesquisa. Anticipemos, por lo pronto, un elemento: el signo de la revisión de lo contado tiene por objeto ir dando acomodo a las propias decisiones que el sujeto-narrador va tomando. Es a él a quien compete decidir si se deja llevar, pongamos por caso, por la súbita atracción que ha comenzado a experimentar hacia una nueva persona (convirtiendo dicha atracción en el momento fundacional de su historia amorosa) o si por el contrario prefiere dar un paso atrás sin correr riesgo alguno (en cuyo caso tipificará lo sucedido como una *locura pasajera* o cosa similar).

Probablemente este carácter *subalterno* del relato en relación con el sujeto proporcione una útil clave para entender no ya sólo su plasticidad, sino también su pluralidad. En realidad, sabemos que en cada individuo coexisten diversos relatos estratificados (el psicoanálisis ha presentado esclarecedoras consideraciones a este respecto), no debiendo ser considerado el único aquel que aparece en la superficie de la conciencia, el que se impone sobre cualesquiera otros en la claridad de la vigilia. Sin duda, este último es el relato máximamente intersubjetivo, esto es, el que ha pasado en un mayor número de oportunidades por el cedazo del reconocimiento ajeno y, en consecuencia, el que puede ser considerado como el más público. Pero *por debajo* de él hay otros susceptibles de ser intersubjetivos (o cuya intersubjetividad el propio sujeto reprime). Registros como el de la vergüenza tienen que ver con esto. El individuo que, evocando su infancia, experimenta un sentimiento confuso, mezcla de vergüenza y tristeza por su pasado, está viendo aparecer los indicios de un relato de diferente signo. Eso no

significa, claro está, que se pueda hablar de un relato *verdadero, auténtico* o más *real*. En el fondo de los estratos narrativos, al igual que al final de las máscaras nietzscheanas, no hay otra cosa que *nada.*[12]

Se desprenden de todo lo anterior dos conclusiones provisionales de desigual importancia. La primera tiene que ver con la naturaleza de nuestras narraciones, que pasaría a ser considerada, a la vista de lo expuesto, más como la forma que como el criterio (aunque, inevitablemente, incluya alguno). Con «forma» se quiere decir: la forma de autoconciencia de que se dotan individuos y grupos a fin de disponer de los mínimos elementos de inteligibilidad acerca de sí y del mundo que les permitan funcionar en su medio. Pero ello no implica —segunda conclusión, más importante— que la instancia a la que viene subordinado el relato (el sujeto) deba ser considerada una instancia sólida o fuerte. Antes bien al contrario: las desventuras y mudanzas en la forma de narrar o en el contenido mismo de las narraciones constituyen un claro exponente no ya de la condición de constructo de dicha instancia (hay constructos resistentes a todo tipo de embates), sino, más específicamente, de su fragilidad.

Todavía un matiz más antes de dar por finalizado este epígrafe. Reconocer que el relato viene subordinado al yo no entra en contradicción con el hecho de que, simultáneamente, el yo es indisociable del relato en la medida en que constituye uno de los personajes del mismo (habitualmente el protagonis-

12. *Nada* que experimentamos en términos de vacío u horror. Sebald, en su ya citada *Austerlitz,* ofrece a los lectores una imagen de una extraordinaria fuerza. En un momento dado de la novela el filólogo londinense Dan Jacobson relata su regreso a la Sudáfrica de su infancia y, en concreto, a las minas de diamantes de Kimberley. A pesar de que llevaban tiempo cerradas, no estaban cercadas de tal manera que «cualquiera que se atreviera podía llegar hasta el borde más avanzado de aquellas minas gigantescas y echar una ojeada a una profundidad de varios miles de pies. Había sido realmente aterrador, escribe Jacobson, ver abrirse, a un paso del suelo firme, semejante vacío, y comprender que no había transición, sino sólo aquel borde: en un lado, la vida sobreentendida, en otro su inimaginable contrario», *Austerlitz,* pág. 295. También esta cita, por cierto, tiene su paralelo en otra de *Sobre la historia natural de la destrucción*, pág. 82: «Así son los abismos de la historia. Todo está mezclado en ellos y, si se mira dentro, se siente miedo y vértigo».

ta). Por decirlo de manera simple: nos contamos y nos re-contamos una y otra vez para *no dejar de ser nunca*, pero también para no dejar de ser *de una determinada manera*. Casi con las mismas palabras: para seguir existiendo ante nosotros mismos y ante los demás. Claro que, llegados a este punto, alguien, no sin cierta dosis de ingenuidad, podría preguntar: ¿qué amenaza justifica tan arduo y prolongado (acostumbra a ocupar la vida por entero) esfuerzo? Y si a ese *ser de una determinada manera* al que me acabo de referir acordamos, como es costumbre extendida, denominarlo *identidad personal*, ¿qué fuerzas conspiran contra su mantenimiento?

4. MÚLTIPLES YOES

Tan ingenuas preguntas admitirían, de entrada, una respuesta igualmente ingenua. Contra la identidad personal parece conspirar, por de pronto, el propio paso del tiempo. A esto parecía referirse Jean-Paul Sartre cuando evocaba la noche de amor de un joven soldado: «Lo que yo quería ser, en suma, era *el hombre que había vivido aquella noche*. No la quería solamente *delante de mí*, como un fragmento del tiempo perdido, sino que mi pasión de entonces fuera en mí como una virtud [...] [Pero en vano] [...] uno está separado de los recuerdos, como de los móviles, por nada [*rien*]». Y a continuación señalaba algo que, violentando el orden real de los acontecimientos, uno podría llegar a fabular que parece escrito pensando en las afirmaciones de Borges antes citadas: «*No hay un período de la vida al que uno pueda pegarse, como la crema "se pega" al fondo de la cacerola*; nada marca, se es una perpetua evasión; frente a lo que se ha ido, se es siempre lo mismo: nada». El fragmento termina con el mismo tono desolador con el que se inició: «Yo me sentía profundamente nada frente a aquella noche pasada, era para mí como la noche de otro [...] No sirve de nada haber recorrido el mundo, haber experimentado las pasiones más fuertes; siempre seremos, cuando haga falta, ese soldado vacío y pobre que va a echar sus cartas al buzón; toda

solidaridad con nuestro pasado es decretada en el presente por nuestra complacencia».[13]

No hace falta acompañar a Sartre hasta el final de su recorrido, tan nihilista como de costumbre. Bastará con retener la afirmación más significativa del fragmento, que, como se ha subrayado, es la que muestra nuestro empeño por incorporar de manera definitiva a nuestro ser lo mejor (o más intenso) que nos haya podido suceder, precisamente porque notamos —o sea, porque percibimos— que se nos escapa. Sin embargo, importa observar que del fracaso del señalado empeño se puede hacer más de una lectura. La del filósofo francés concluye en la constatación, desolada, de la impotencia del yo para ser algo más que mera nada. Otra lectura, más próxima a nosotros, es la de quienes han extraído de esa misma experiencia la conclusión de la imposibilidad de mantener la idea de un yo único, persistente, capaz de llevar a cabo la travesía de la propia existencia manteniendo incólumes sus determinaciones básicas. Sin duda, el autor que en los últimos tiempos ha defendido de manera más decidida (y con mayor éxito de público) este punto de vista ha sido Derek Parfit, especialmente en su conocido libro *Razones y personas*.[14]

Probablemente si ahora reincidiéramos en el asunto más polémico de sus propuestas, esto es, el de las consecuencias peligrosamente desresponsabilizadoras que se desprenden de su tesis básica acerca de la multiplicidad o pluralidad de yoes,[15] acabaríamos desembocando en territorios teóricos ciertamente interesantes (y necesitados de visitas), pero alejados del lugar al que pretendíamos dirigirnos. Pero, para que no se nos pueda acusar de que evitamos abordar un asunto de notable entidad teórica acogiéndonos a un motivo meramente metodo-

13. Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, XIV, París, Gallimard, 1995, pág. 589 (la cursiva es mía).

14. Derek Parfit, *Razones y personas*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004. Véase también su volumen *Personas, racionalidad y tiempo* (Madrid, Síntesis, 2004), donde se recogen diversos trabajos en la misma línea.

15. He hecho referencia a dicho asunto tanto en mi libro *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal* (Barcelona, Paidós, 1999) como en el posterior (y ya mencionado) *Las malas pasadas del pasado*.

lógico-formal, valdrá la pena dejar planteada una cautela que indique al menos por dónde iría nuestra argumentación si no hubiera más remedio que entrar en el problema. A mi entender, para que la tesis de la multiplicidad de yoes perdiera su carácter de *moralmente sospechosa* bastaría con introducir el siguiente argumento: los otros *yoes* —se sobreentiende, de uno mismo en el pasado— quizá sean distintos del yo actual, pero en todo caso podemos convenir (y, de hecho, así hemos convenido en el transcurso de la historia, a medida que se han ido consolidando nociones como las de individuo, sujeto, persona y similares) que son *yoes* de los que uno está obligado a hacerse cargo.

Y aunque alguien, particularmente crítico, replicara que la finta argumentativa propuesta no constituye una solución concluyente para una cuestión altamente compleja,[16] al menos debería admitir que sirve de momento para orillar un cierto tipo de debates —en especial, los de tipo ontológico acerca de la *auténtica naturaleza* de las instancias en juego— y permitir que sea planteada, con toda pertinencia, la pregunta acerca de qué signo adopta la relación que mantiene el yo presente con sus yoes pretéritos. (En cualquier caso, y a efectos de discusión metodológica, conviene puntualizar que la extrañeza que uno puede experimentar respecto a su propio pasado no es, bajo ningún supuesto, del mismo tipo que la que experimenta ante las vivencias ajenas. Yo, en principio, no confundo mis recuerdos con los recuerdos ajenos —no introduzcamos ahora el problema de si existen recuerdos inducidos—. Con otras palabras: la línea de demarcación que distingue mi yo actual de mis yoes pretéritos es tenue y variable, y no se confunde con la de trazo grueso que distingue, pongamos por caso, mis recuerdos de los recuerdos de otros.)

En realidad, los diferentes signos que puede adoptar dicha relación se dejan subsumir todos ellos en dos grandes grupos

16. Para hacerse una idea de conjunto de este ámbito de problemas, el lector podrá encontrar una útil presentación de conjunto en el libro de Mariano Rodríguez González, *El problema de la identidad personal* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2003), especialmente en su primera parte, titulada «El laberinto de la identidad personal».

bien diferenciados: la *extrañeza* y la *reconciliación*. Pero tampoco es éste el asunto en el que nos interesa demorarnos ahora (aunque constituya el eje sobre el que gravita todo el capítulo), por lo que bastará de momento con algún breve comentario sobre ambas modalidades de relación que nos permita recuperar todo esto más adelante en la perspectiva adecuada.

No hay por qué considerar, por hacer una primera puntualización, que la extrañeza, a pesar de lo señalado (de lo que he denominado su condición *sospechosa*), persigue siempre un fin oscuro. No necesariamente el no reconocerse a uno mismo en aquel que fue en un determinado momento del pasado busca desentenderse de él, soltar lastre de un yo que nos interpela desde el fondo del tiempo y nos genera una profunda incomodidad. Contemplemos la actitud del extrañado desde otro ángulo y extraigamos la conclusión correspondiente. Tal vez ésta fuera la vía que permitiera rescatar un concepto —y no es el único— que, sin esa modulación, acostumbra a aparecer adornado de unas connotaciones culpabilizadoras francamente antipáticas. Me refiero al concepto de arrepentimiento. A la luz de lo que se acaba de decir, el concepto podría ser recuperado, adoptando una faz algo distinta a la tradicional (apesadumbrada y sombría). Con los términos empleados hasta aquí el arrepentimiento vendría a ser ese *volver sobre el propio pasado* sin asumirlo, como si fuera el de otro, pero de otro con el que el yo actual se halla particularmente obligado.

Sirva la puntualización anterior como simple muestra de que tanto la opción de re-encontrarse definitivamente con un yo anterior como la de darlo por perdido —opciones ambas que se le ofrecen a cualquier sujeto en cualquier momento— merecen ser abordadas con mayor cuidado del que se les suele dispensar. Quizás insistir demasiado —por temor a las *desresponsabilizaciones* o por algún otro temor semejante— en la unicidad del yo represente una vía simplificadora que descuida la existencia de alternativas y matices, en los que vale mucho la pena pensar. Es más, tal vez si partimos de la premisa indicada anteriormente según la cual somos responsables de nuestros yoes anteriores (con independencia de la sensación de extrañe-

za o de identificación que nos produzcan), estemos en condiciones de abordar los auténticos problemas.

Porque semejante premisa proporciona la oportunidad de presentar una segunda puntualización, que se puede formular en términos de una pregunta no del todo subsumible en ninguna de las anteriores, la pregunta: «*¿Contra qué* se construye la noción de pluralidad de yoes?». Es una pregunta, obviamente, *por la función* que desempeña la señalada noción, por el referente polémico ante el que surge y por cuyo rechazo adquiere sentido. Vista la cosa desde este ángulo, se puede afirmar, sin riesgo de error, que la pluralidad de yoes no nace sólo para escapar de la responsabilidad, sino también para señalar una determinada falacia, la de mantenernos encadenados con un pesado grillete a una ficción colonizable por intereses variopintos, esto es, la ficción del yo estable, permanente. Frente a ella, la pluralidad de yoes, en los términos en que la hemos planteado, deja la puerta abierta a otra responsabilidad más sutil: la de hacernos cargo de nuestra pluralidad como primera instancia de responsabilidad, pues es en esta indeterminación donde surge el espacio de la libertad y con él, propiamente, el de la responsabilidad.[17]

En ese sentido, ni la pluralidad ni la continuidad del yo se pueden considerar como una fatalidad, un destino o, menos aún, una necesidad cuasi natural. Sólo desde la constatación de la plasticidad propia de nuestro extraño límite —que no es otro que nuestra indeterminación de partida como un yo por formar, un yo en proceso— podemos hablar de la continuidad del yo o de sus variaciones. Pero, quede claro, no como petición de principio de un signo o de otro, sino como resultado de nuestra actividad. Llegados a este punto resulta poco menos

17. Desde estos supuestos, cuando Enzesberger, en *Perspectivas de guerra civil* (Barcelona, Anagrama, 1994), escribe: «La curiosa creencia de que el hombre es bueno por naturaleza tiene su último reducto en el trabajo social, donde las motivaciones pastorales se entremezclan sorprendentemente con vetustas teorías del entorno y de socialización, pero también con una versión *light* del psicoanálisis» (pág. 35), estaría endosando en la cuenta de Rousseau, en concepto de *mera excusa*, una variante de *escapismo moral* que ni resulta imputable al autor del *Emilio* ni, lo que es más importante, se desprende necesariamente de la noción de pluralidad de yoes.

que inevitable la referencia a Hannah Arendt y, en concreto, a la forma en que en *La condición humana,*[18] al adentrarse en la esfera de la acción, presenta la idea de la promesa como aquel nexo que nos vincula al futuro, como un mecanismo, específicamente humano, de control de la indeterminación. No es, por tanto, el concreto contenido de la promesa sino la capacidad en cuanto tal de hacerla y mantenerla lo que constituye el señalado mecanismo de control. O, por decirlo con las hermosas palabras de Nietzsche que Arendt hace suyas: la promesa es la *memoria de la voluntad.*

Una última palabra sobre este asunto para, al menos, proporcionar una somera indicación acerca del sentido en el que la manera que aquí se ha propuesto de plantear la relación de cada cual con su propia identidad (sea ésta más o menos plural o más o menos monolítica) puede abrir paso a una forma distinta de abordar la cuestión de la responsabilidad. Adelantemos que esta otra forma podría hacerse gravitar alrededor de la noción de promesa. Las nociones de promesa y de responsabilidad comparten alguna determinación. Así, de ambas podemos predicar su condición de dialógicas: la responsabilidad es siempre *ante alguien,* de la misma forma que la promesa necesariamente se le hace *a alguien.* Pero de inmediato nos encontramos con que no todo son coincidencias.

Quizá la diferencia más importante sea la que se nos aparece al intentar profundizar en la naturaleza del vínculo que una y otra mantienen con ese *alguien* (*ante el que* o *al que* vienen vinculadas). Para el caso de la responsabilidad, lo propio es afirmar que, en lo fundamental, soy responsable ante los afectados por mis acciones. No está, pues, en mi mano decidir *ante quién* lo soy, sino que eso viene dado —objetivamente, podríamos decir— por los efectos de la acción misma. La promesa, en cambio, prefigura el destinatario: uno promete *algo a alguien,* sin que quepa eliminar uno de los dos elementos y seguir hablando de promesa. En ese sentido, la acción de prometer, en

18. Hannah Arendt, *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1ª ed. 1993, especialmente págs. 262 y sigs. (reeditado en la colección Surcos, 2005, págs. 262 y sigs.).

tanto que acto paradigmáticamente performativo, lleva incluido un *a quién* que es, automáticamente, un *ante quién*. Pero importa observar que, en el caso de la promesa, la aparición de esta última figura no es un efecto secundario, un imponderable derivado de la materialidad de la acción (como sí ocurría en el uso más frecuente de la responsabilidad, en el que alguien podría llegar a pensar que existen un tipo de acciones que resultan exitosas cuando nadie reclama responsabilidad alguna), sino que es un efecto perseguido por la libre decisión de quien promete. Sin apenas forzar los términos, podría afirmarse que la promesa es producción autónoma, libre, de responsabilidad. O, desde otro ángulo, que la promesa constituye la variante afirmativa, positiva, de la responsabilidad.[19]

19. Mientras que en otros lugares he utilizado la expresión «responsabilidad afirmativa» (concretamente en mi ya citado *Las malas pasadas del pasado*), la fórmula «responsabilidad positiva» sin duda podría evocarle a algún lector el par libertad negativa/libertad positiva acuñado por Isaiah Berlin en su clásico trabajo «Dos conceptos de libertad» (recogido en el libro *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1974). Hay que decir que la evocación no andaría del todo desencaminada. Sustitúyase la palabra «libertad» por «responsabilidad» y las siguientes afirmaciones de Berlin vendrán a expresar bastante bien el matiz diferencial entre usos de responsabilidad que se estaba intentando indicar: «La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho el uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la misma cosa. Sin embargo, las ideas "positiva" y "negativa" de libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes, no siempre por pasos lógicamente aceptables, hasta que al final entraron en conflicto directo la una con la otra» (pág. 146).

HANNAH ARENDT Y EL REPUBLICANISMO

Fernando Vallespín

Hannah Arendt fue *republicana* antes del «republicanismo». O, lo que es lo mismo, en su obra hay claros rasgos de una tradición teórica que, con posterioridad, fue codificándose en la filosofía política contemporánea en torno a dicho término. Sin embargo, tanto en la forma como en el objetivo último de su empeño, hay elementos que la separan decisivamente de este discurso. Para empezar, es una autora que se resiste a ser subsumida bajo las categorías convencionales de las posiciones teóricas al uso. Su radical originalidad en el pensar y su rechazo a ser clasificada bajo rótulo alguno puede que sea la característica principal de su obra. Como dijera en el coloquio de un congreso, «no estoy en ninguna parte. No me muevo realmente en la tendencia principal del presente ni de ningún otro pensamiento político».[1] A pesar de que Arendt siempre rechazara presentarse como «filósofa de profesión» (Kant) y gustara considerarse como «teórica política» a palo seco, es innegable su profundo trasfondo filosófico, así como la decisiva impronta que sobre ella tuviera su difícil experiencia vital en los «tiempos oscuros» que le tocó vivir. Ello le permitiría arrojar una mirada distinta sobre las diferentes tradiciones de la filosofía política, que la hacen prácticamente inmune a los intentos por incorporarla a una corriente específica.

A ello se suma otro rasgo que tiene mucho que ver con lo anterior. Nos referimos a su oposición a pensar siguiendo un análisis *sistemático* de la herencia de la historia de la teoría políti-

1. M. A. Hill (comp.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press, 1979, pág. 336.

ca, a «investigar» a partir de un *método* más o menos tipificado.[2] Su rescate de las obras del pasado no posee ningún interés más allá de la utilidad que puedan tener para ilustrarnos en nuestro presente, como parte de esa «preocupación por el mundo» tan arendtiana. Por eso distingue entre «autores» y «comentaristas». «Los autores son aquellos que participan en nuestras vidas cotidianas, y los leemos sólo en la medida en que dijeron cosas que, con razón, sobrevivieron a su propio tiempo. Con los comentaristas se abandona el mundo en el que vivimos y entramos en el mundo de los libros —sin duda también muy importante—. El objeto de un comentarista es un libro, el de un autor es el mundo.»[3] De esta cita podemos extraer provisionalmente algunas conclusiones. La primera, que para Arendt la aproximación a la historia de la teoría política es selectiva y se guía por un exclusivo interés por los «clásicos». Pero también que dichos autores pueden ser calificados de tales porque, precisamente, siguen teniendo algo que decirnos. Lo que de ellos extraemos sirve para abrirnos a los problemas y desafíos del mundo, no para satisfacer ese mero interés de anticuario con el que la teoría política académica suele operar con nuestra tradición de pensamiento. En ese sentido ella sería también una «autora» en vez de una «comentarista», aunque, como bien dice, a veces no pueda evitar caer en ese tipo de prácticas.

Esta observación es relevante, porque la aleja de otros muchos posibles correligionarios republicanos. Es bien sabido que el discurso republicano tal y como hoy lo conocemos es el producto de una formidable labor de exégesis historicista de algunos de los más relevantes historiadores contemporáneos de las ideas. En particular, de John G. A. Pocock[4] y de Quentin

2. Esta búsqueda del rigor científico en un objeto esquivo la achaca en gran medida a pura inocencia política, a desconocer cuál es la esencia de la política y, en general, de las ciencias humanas.

3. Hannah Arendt, «From Machiavelli to Marx», manuscrito no publicado, 1965, Library of Congreso, Arendt Papers, Box 44. Véase en Hauke Brunkhorst, *Hannah Arendt*, Múnich, Beck, 1999.

4. J. A. G. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975. Hay traducción española, con un importante estudio preliminar de Eloy García, en Madrid, Tecnos, 2002.

Skinner,[5] «comentaristas» puros en el sentido de Arendt. Su intención no era otra que sacar a flote esa tradición de la teoría política que estaba semioculta en la historia del pensamiento y completar, así, nuestro conocimiento de la tradición de pensamiento político. Su indagación era y es puramente académica y está guiada por una intensa conciencia de método. De un método, además, que reniega de la posibilidad de trasladar la experiencia pretérita al análisis del presente, así como trasponer la sensibilidad y los problemas de nuestro actual contexto a los hechos o teorías del pasado. Por imperativo metodológico la inteligibilidad última de los textos pretéritos se busca exclusivamente en su contexto lingüístico; sus significaciones sólo salen a la luz una vez familiarizados con las convenciones del habla propias de una determinada época y sociedad. Para ambos autores citados, la confusión metodológica fundamental consiste en confundir el significado actual de una obra del pensamiento por el que en su día tuviera para un autor y su audiencia. La «falacia del presentismo», el enjuiciamiento desde categorías presentes de lo que sólo es inteligible dentro de su propio contexto lingüístico temporal, es para ellos la mayor fuente de confusión hermenéutica. Como es fácil comprender, no es mucho lo que Arendt tiene ver con todo este grupo de teóricos-comentaristas, si exceptuamos su común empeño e interés por los mismos autores. La finalidad con la que se leen es ciertamente distinta.

Junto a este enfoque puramente historicista se combina otro bien presente en la teoría política contemporánea y practicado por teóricos o filósofos políticos más que por historiadores de las ideas. Es el republicanismo que, en buena medida impulsado por el debate en torno a la obra de John Rawls, comenzó a emerger como alternativa teórica frente al liberalismo y el comunitarismo. En la formación de este «tercer discurso» influyó

5. Por su influencia para la ya aludida «codificación» de una tradición republicana destacaríamos el libro de Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Su máximo valor reside en su enorme capacidad sintética e ilustrativa a la vez de la «teoría neo-romana de los Estados libres».

notablemente la labor de recuperación que, casi en paralelo, fueron realizando los historiadores, así como la propia rehabilitación de la obra de Arendt; también los esfuerzos que emprendieron algunos de los grandes teóricos, con Habermas a la cabeza, a la hora de reivindicar la importancia de los valores cívicos y de un espacio público más propicio para una más plena y satisfactoria realización del principio de ciudadanía. Para explicar este giro republicano en la teoría contemporánea es imprescindible tener en cuenta la percepción de una política democrática con graves síntomas de «fatiga civil» (Gauchet) y apatía política, gobernada por un puro privatismo consumista y/o corporativo, con la consecuente pérdida de una orientación hacia lo público o el progresivo abandono de una acción dirigida al interés general y la comunicación intersubjetiva. Una política, en suma, o bien reducida a la mera gestión de intereses privados, o bien dominada por la *hybris* de la gestión administrativa, cuando no de la mera exaltación étnico-nacionalista. En un esfuerzo de síntesis diríamos que las debilidades del *liberalismo* se ven en su excesiva atención a los valores de la autonomía individual, con la correspondiente subversión del referente «público». Ello tendría importantes consecuencias para la misma comprensión de la vida democrática, ya que su funcionalidad se ve exclusivamente como mero marco de negociación o compromiso entre intereses privados que acuden a la esfera pública ya previamente objetivados. El *comunitarismo*, por su parte, instrumentaliza y desvirtúa lo público en nombre de una supuesta homogeneidad o identidad de grupo que se presupone como anterior al propio vínculo político. En vez de ser éste el que crea la unidad y sentido al cuerpo político, esta labor compete a los vínculos más profundos de la identidad colectiva —la tradición, etnia o cultura propias—. Ocurre, sin embargo, que entre estas tres corrientes hay una interpenetración o continuo trasvase mutuo de elementos teóricos que en muchos casos hace difícil saber cuáles de ellos predominan. Una de las principales corrientes del comunitarismo es, precisamente, el «comunitarismo republicano» —de un M. Walzer o de M. Sandel, por ejemplo— y lo mismo cabría decir de las adjetivaciones con las que aparece el liberalismo

—político (Rawls), perfeccionista (Raz), ético (Dworkin), etc.— o el propio republicanismo —kantiano (Habermas), liberal (Michelman), feminista (Benhabib), democrático (Barber)—. Por otra parte, muchos clásicos de la tradición republicana admiten también lecturas liberales (Tocqueville o Montesquieu, por ejemplo). Al final, las inercias y las reglas de la comunicación y creación académicas, con sus crecientes áreas de especialización y su fomento de la originalidad, han acabado por impedir una clara orientación en la teoría política contemporánea, más pendiente casi al final de observar y dejarse observar por los colegas que de ocuparse de su supuesto objeto, la política.

Es enormemente difícil, por tanto, acceder a algo así como un discurso republicano químicamente puro. Con la posible excepción, quizá, de Hannah Arendt, aunque su obra dé también, desde luego, para otras muchas lecturas y diverja decisivamente en algunos aspectos centrales respecto al republicanismo más al uso. En lo que sigue trataremos de recuperar el contenido básico de esos elementos que tienen una clara impronta republicana en la obra de Arendt. Como acabamos de ver, al no haber una clara tipificación de lo que haya que entender exactamente por tal discurso y ante la radical originalidad de su pensamiento, esta labor habrá de ser necesariamente selectiva. Aquello que acabemos sacando a la luz no podrá entenderse, por tanto, más que como un mero intento de reconstrucción que no puede evitar hacer grandes dosis de violencia a una obra mucho más necesitada de matizaciones y, por qué no decirlo, de sensibilidad hacia un pensamiento que se resiste a una objetivación sistemática. Ello no obsta para que no reconozcamos la clara coherencia lógica que lo gobierna.

1. La quiebra de la tradición y la recuperación de la política

Como decíamos al principio, el pensamiento de Arendt no puede entenderse fuera del contexto social y político en el que discurre su intensa experiencia biográfica. Eso lo comparte con los representantes de toda una generación de autores como Leo

Strauss, Martin Heidegger y un importante sector de la Escuela de Frankfurt. A pesar de las muchas diferencias entre ellos, todos convergen en un diagnóstico negativo de la modernidad, que responsabiliza al pensamiento filosófico moderno y a la conquista de la naturaleza por la técnica de todo un conjunto de males diversos. En Heidegger esto se plasma ante todo en la generalización de la «voluntad de poder» y su asociación a la racionalidad técnica, que habría promovido el «abandono de la cuestión del ser», abriendo las puertas a la «banalidad» de la sociedad moderna. En Strauss, por su parte, se culpabiliza al historicismo y positivismo de la anulación de la reflexión normativa sobre el mejor orden político. Y autores como Adorno y Horkheimer encuentran en el proceso de racionalización moderno, guiado por la racionalidad instrumental y el dominio sobre la naturaleza, una especie de camisa de fuerza que ha eliminado en el individuo todo atisbo de espontaneidad, de sus posibilidades de percepción y experimentación, y ha acabado conduciendo al «mundo totalmente administrado». Resulta así que la pretensión ilustrada por liberar las relaciones humanas de todas las hipotecas de la tradición y la trascendencia y constituirlas a partir de la razón ha revertido en una nueva forma de poder anónimo e inaprensible. Por doquier encuentran la huella de una regresión universal dentro de la cual el hombre se mueve lleno de temor y desorientado. En vez de quitarles el miedo a los hombres y convertirles en amos, el mundo moderno habría producido precisamente lo contrario.

Las evaluaciones de estos autores se hacen desde la terrible experiencia del fascismo y estalinismo, del holocausto y el gulag, y de la destrucción e irracionalidad provocada por la Gran Guerra, que clamaban por algún tipo de «explicación». Por decirlo en términos de Adorno y Horkheimer, «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie».[6] Son valoraciones que se realizan también sin duda desde la año-

6. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971, pág. 7.

ranza de una serie de promesas incumplidas, de otras formas de vida que fueron posibles y se vieron frustradas. Y si los representantes de la Escuela de Frankfurt se limitan a levantar acta de esta «huella de una regresión universal» y parecen regocijarse en pensar «tomando una copa de coñac al borde del abismo» (Lukacs), o, como Leo Strauss, se refugian en la reivindicación de la «vida contemplativa» o, al modo de Heidegger, acaban buscando la salvación en un «pueblo histórico» (*geschichtliches Volk*) y su «Tierra» (*Erde*), otros, como Arendt, buscan enfrentarlo a partir de la reconstrucción intelectual de los hitos históricos y los elementos de la Tradición que pueden ayudarnos a contrarrestar esta «pérdida del mundo». Su diagnóstico del presente, por muy pesimista que sea, encuentra su correlato en el *pensamiento libre*, en una forma de teoría que sirve como terapia frente a la mayor de las pérdidas, la privación del *sentido* del mundo en el que vivimos. Es una labor épica, ya que parte de un presupuesto que no deja de ser paradójico. En efecto, ¿cómo reconstruir algo que al mismo tiempo se reconoce que, a la vista de las condiciones objetivas de la sociedad moderna, ya es apenas viable? ¿Acaso, en la línea frankfurtiana, no sería más consecuente un mero gesto de gran rechazo a lo existente, pero sin reconocer una capacidad de objetivar aquello que nos es negado?

Esta paradoja sólo es tal en apariencia, ya que Arendt no aspira a contemplar el mundo desde una objetividad abstracta, desde algo así como un punto archimédico que nos facultara para establecer un rasero a partir del cual evaluar la realidad presente. Tampoco desde ninguna perspectiva de filosofía de la historia, que alumbre un discurso lineal o un hilo conductor específico. Su «método», si es que cabe hablar de tal, exige permanecer en el mundo, en lo social e histórico, y requiere establecer una peculiar relación entre la vivencia del presente y el pasado.[7] El pensamiento surge, por un lado, «de los incidentes

7. «Lo que propongo [...] —nos dice— es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias» (Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pág. 5 [trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, pág. 33]).

de la experiencia viva» y debe «mantenerse ligado a ellos»,[8] pero, por otro lado, nos permite reconstruir de forma narrativa y con sentido aquello que merece ser rescatado. En esto sigue la máxima de Benjamin de «no dar nunca nada de lo que alguna vez haya acontecido por perdido para la historia».[9] Como señalara Judith Shklar, Arendt es una perfecta representante de eso que Nietzsche calificara como «historia monumental». En ella «se presenta el pasado como un depósito de conocimiento políticamente útil que puede ignorarse a cuenta y riesgo de cada cual. Todo acto y todo acontecimiento que merezca ser recordado es portador de una lección apropiada, y revelar esa lección es la tarea del historiador. La historia puede así servir al presente en vez de enterrarla bajo el peso del pasado».[10] No hay, sin embargo, ninguna seguridad metódica en la selectividad con la que procedemos —por valernos de otra expresión de Benjamin— a «cepillar la historia a contrapelo» (*gegen den Strich*).[11] Para Arendt, lo característico del momento en el que vive es que hemos perdido la conexión con las significaciones que para la identidad del hombre nos proporcionaba el pasado. Éste aparece ahora fragmentado y carente de relevancia para el futuro. Y nos recuerda la advertencia de Tocqueville de que «si el pasado ya no alumbra el porvenir, el espíritu camina entre tinieblas».[12] O esa magnífica frase de René Char: *notre héritage n'est precédé d'aucun testament*. Sin un «testamento», sin una tradición que «selecciona nombres, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor, no parece haber una continuidad querida en el tiempo y, por tanto, en términos humanos, ni pasado ni futuro, sólo el sempiterno cambio del mundo y el ciclo biológico de las criaturas que viven en

8. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Harmondsworth, Penguin, 1968 (trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996).

9. Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Illuminationen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pág. 251 (trad. cast.: *Iluminaciones*, 3 vols., Madrid, Taurus, 1971-1975).

10. Judith Shklar, «Rethinking the Past», *Social Research*, vol. 44, nº 1, 1977, pág. 80.

11. Walter Benjamin, *op. cit.*, pág. 253.

12. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, pág. 7.

él».[13] No poseyendo ya certeza en su evaluación de las experiencias pretéritas, que aparecen desconectadas y sin sentido, el hombre debe buscar nuevos fundamentos para su vida en común, debe recomponer las significaciones, aprender a «rememorar». Nada nos impide que esto pueda ser posible. Lo que alguna vez fue factible puede recuperarse de nuevo. Por mucho que hayamos extraviado nuestra capacidad de orientación en la historia, siempre podemos «bucear en ella», como ese pescador de perlas al que alude en su homenaje a Benjamin, que «baja al fondo del mar no para excavarlo y exponerlo a la luz sino para extraer lo valioso y extraño, las perlas y el coral, de las profundidades y llevarlos a la superficie».[14] Y, por definición, nada obsta para que no sea posible un nuevo «inicio». Influida por Heidegger, Arendt hace de la idea del *comienzo* uno de sus conceptos centrales. La apertura de un mundo nuevo y común es una posibilidad siempre presente en cualquier generación que aparezca sobre la tierra. No hay destinos prefijados ni condiciones que nos impidan abrirnos a lo nuevo y/o recuperar experiencias pasadas.

Lo épico de este empeño estriba en que, como decíamos anteriormente, procede de forma puramente *narrativa*, sin contar con la seguridad de un método. De ahí que prefiera asumir el estatus de «narradora de historias» antes que el de «filósofa» o el de «científica social». Solamente así cree poder dar cuenta de los fenómenos humanos, acceder a una «comprensión» plena. Y comprender el mundo de lo humano es algo bien distinto a actuar sobre él mediante el filtro de una disciplina metodológica a la permanente búsqueda de las «causas» de los acontecimientos. Arendt parte así de un enfoque hermenéutico, que sería demasiado complejo tratar de explicitar en estas pocas páginas.[15] Baste con decir aquí que renuncia a contemplar los

13. *Ibid.*, pág. 5.

14. Hannah Arendt, *Walter Benjamín, Bertold Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburgo*, Barcelona, Anagrama, 1968, pág. 71.

15. Su tratamiento más completo se encuentra en Hannah Arendt, «Understanding and Politics», *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace, 1994 (trad. cast.: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005).

hechos humanos como «objetos» que pudieran ser observados «desde fuera», a partir de conceptos establecidos metodológicamente desde premisas paradigmáticas. El espacio de las interacciones sociales y políticas es creado por las «apariencias» y los «fenómenos» de los que el observador es también un participante porque está situado en su mismo mundo; un participante que no tiene por qué renunciar a la distancia crítica, pero que no puede dejar al mismo tiempo de compartir los significados comunes imprescindibles para la comprensión. En buena clave fenomenológica, toda experiencia de lo social sólo puede aprehenderse a partir de un fondo de significados previamente «compartido» mediante la comunicación intersubjetiva que permite el lenguaje.

Pero avancemos un poco más. ¿En qué consisten esos acontecimientos históricos —«las perlas y el coral»— que hay que recuperar? ¿Qué les hace tan merecedores de nuestra atención para que sea imprescindible su rescate? Y ¿dónde podemos encontrar esos hechos y acciones en los que alguna vez se depositaron estas experiencias humanas que la evolución histórico-social ha conseguido casi enterrar? Buscar alguna respuesta a estas cuestiones nos introduce ya en el núcleo de la teoría política arendtiana, cuyos ingredientes republicanos son inconfundibles. Antes de proseguir conviene recordar, sin embargo, que la forma en la que Arendt nos va desvelando esas experiencias del pasado no puede dejar de confundirse en su obra con el punto de referencia ineludible de la crítica a la crisis del presente o, en general, de la modernidad. Como venimos señalando, tanto las acciones históricas que merecen ser rescatadas como las formas de pensamiento que les dan vida aparecen como el contrapunto adecuado con el que contrastar la «pérdida del mundo» provocada en la época del totalitarismo, de la sociedad de masas, de la dominación burocrática y el trabajo anónimo. Sus escritos de intervención política o de crítica del presente se confunden así con sus monografías más específicamente dirigidas a sistematizar su teoría política normativa. Unos y otros se complementan y, en consecuencia, en ninguno de ellos podemos encontrar todas las respuestas que busca-

mos. Ello nos conducirá inevitablemente a un continuo salto entre la dimensión crítica de Arendt y la más específicamente «reconstructiva».

En el mismo comienzo de su libro *Entre el pasado y el futuro* Arendt alude ya directamente a la experiencia fundamental que constituye el «tesoro» que hemos de desenterrar, la experiencia de las revoluciones políticas y, en particular, eso que durante la Revolución norteamericana se calificó como «felicidad pública» y durante la Revolución francesa como «libertad pública». Lo importante, a la postre, es que «en ambas instancias el énfasis se ponía sobre *lo público*».[16] De esta observación accedemos ya directamente a su tesis principal, que puede servir de frontispicio a toda filosofía política republicana: que «nadie puede ser feliz sin participar en la felicidad pública, que nadie puede ser libre sin la experiencia de la libertad pública, y que nadie, finalmente, puede ser feliz o libre sin implicarse y formar parte del poder público».[17] Dos rasgos llaman la atención de esta auténtica declaración de principios: en primer lugar, que los atributos esenciales de la vida humana solamente pueden realizarse a través de la acción política, en «interacción» con otros; y, en segundo lugar, que no puede haber hombres capaces de ejercer su libertad sin un mundo compartido sostenido por instituciones comunes que sea la responsabilidad de todos y se sostenga por la acción de todos. Por decirlo en términos del republicanismo clásico, que no puede haber libertad fuera de los Estados libres; que no puede predicarse como libre una sociedad en la que lo público se limita, al modo del liberalismo, a garantizar y preservar las libertades individuales o que, como en el comunitarismo, acaba identificándose con la cristalización de una identidad étnico-cultural específica.

Aun estando íntimamente vinculados entre sí, estos dos elementos admiten una presentación independiente. Por un lado,

16. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, pág. 5.
17. Hannah Arendt, *On Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1965, pág. 255 (trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004).

está el presupuesto cuasi ontológico sobre el ser del hombre, cuya naturaleza es esencialmente política, y, por otro lado, la forma en la que se «constituye» u organiza política e institucionalmente una *politeia* para hacerlo posible. El primero Arendt lo encuentra cristalizado, ante todo en la filosofía práctica aristotélica y en la experiencia revolucionaria, especialmente en la que antecede a la creación de los Estados Unidos de América. Y el segundo lo va construyendo a partir de esas mismas experiencias republicanas en lo que tienen de experimentación institucional, pero también a partir del contraste con lo que ha significado su hundimiento. Nuestra tesis aquí es que para Arendt esta segunda dimensión sólo ha podido objetivarse en los pocos momentos en los que fue factible una auténtica *autonomía* de la esfera de la política respecto de otras dimensiones sociales. Sin dicha autonomía y el adecuado orden institucional dirigido a preservarla es inimaginable que pudiera florecer el potencial contenido en lo específicamente humano.

Es preciso dejar claro, sin embargo, que este sentido de autonomía está bien lejos de eso que hoy llamaríamos la «autonomía sistémica» de la política. Lo característico de la política en la modernidad, aquello de lo que Arendt reniega con todas sus fuerzas, es precisamente la reducción de la política a un mero subsistema «funcional» más de la sociedad encargado de la gestión de la violencia y la «administración de las cosas» y crecientemente reconcentrado sobre una clase política profesional. El hecho de buscar el *telos* de la política en la instrumentalización de fines externos a ella misma ha sido el gran error de la filosofía política moderna. El marxismo poniéndola al servicio de la marcha de la historia y el liberalismo concibiéndola como anciliar para la satisfacción de intereses individuales. Se la hacía depender, así, o bien de una concepción de la naturaleza humana específica o bien del puro determinismo histórico. La liberación de su dependencia de la religión sólo consiguió atarla a otro tipo de subordinación respecto de lo que deberían ser sus fines propios. Y el trasfondo sobre el que operan las dos grandes filosofías de la modernidad, el liberalismo y el marxismo, no es otro que «lo social», el proceso de

expansión de la economía cuyas leyes no dejarán de colonizar y engullir a la política.

La política es autónoma, pues, en tanto en cuanto consigue ofrecer un sentido de sí misma a partir de su capacidad para orientarnos respecto a cómo queremos vivir. Y dado que no existe una respuesta predeterminada que preceda a lo que cada cuerpo político en cada momento decida al respecto, ha de ser permanentemente renovada mediante una acción libre y común entre todos los ciudadanos. Sólo puede extraer su fuente de legitimidad de la inmanencia de una ciudadanía libre *actuando* en un espacio público abierto a la comunicación intersubjetiva; no, por ejemplo, desde un supuesto cuerpo de derechos supuestamente anteriores al vínculo social, de una identidad étnico-cultural preexistente o de la maximización de algún criterio de productividad o crecimiento económico. Su fundamento normativo sólo lo puede extraer la política de sí misma y de las condiciones de posibilidad de esa esfera de acción y libertad. Está por ver, sin embargo, si detrás de esa justificación no se esconden también, en efecto, determinados presupuestos ontológicos o antropológicos respecto al propio ser del hombre.

2. Política e identidad humana: acción y libertad

La concepción arendtiana del hombre, de la «condición humana», es seguramente uno de los aspectos más originales de su obra. Su indisoluble conexión a una dimensión público-política hace inevitable que tengamos que incorporarla, aunque sólo sea mediante una forzada síntesis, a esta exposición. Vaya por delante que Arendt renuncia explícitamente a ofrecer algo así como un retrato antropológico del ser del hombre —aunque quizá no pueda evitar, desde luego, la introducción de ciertos rasgos ontológicos—. Es tajante en su distinción entre la cuestión relativa a la naturaleza humana y la interrogación sobre su «condición». Una condición que no puede transformarse mientras siga presente en la tierra, y se caracteriza por su

«apertura al mundo», al mundo habitado por el hombre. Un mundo «anterior a la propia llegada y que nos sobrevivirá al partir», y en el que «la aparición y la desaparición [...] son acontecimientos primordiales que, como tales, jalonan el tiempo; el tiempo transcurrido entre el nacimiento y la muerte».[18] Cada «recién llegado» (*Neuling*) tiene la «capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar».[19] Lo característico del hombre es que carece de una naturaleza o esencia que pueda ser conocida —si la tuviéramos, «sólo un dios puede conocerla»—.[20] Y si la inquisición en torno a *qué* es el hombre puede recibir una respuesta más o menos satisfactoria, queda la dificultad por definir *quiénes* somos. La primera puede encontrar una contestación científica o pseudocientífica, pero la segunda siempre habrá de quedar abierta. «Las condiciones de la existencia humana —la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y Tierra—[21] nunca pueden "explicar" lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que *jamás nos condicionan absolutamente*.»[22] La ciencia sólo puede captar la naturaleza de aquello que es, pero no de lo que está sujeto a la libertad ínsita a la acción humana, por definición imprevisible y contingente.

El mundo es también un lugar donde «no existe nada ni nadie [...] cuya misma existencia no presuponga un *espectador* [...]. Nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La plurali-

18. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 45.

19. Hannah Arendt, *The Human Condition*, pág. 9 (trad. cast. cit., pág. 36). Esta dimensión de la «natalidad», intrínsecamente asociada a la acción, la convierte en una categoría central del pensamiento político.

20. *Ibid.*, pág. 10 (trad. cast. cit., pág. 38).

21. Como es sabido, Arendt liga las «condiciones de la existencia humana» a cada una de las tres *actividades* fundamentales de la vida: la «labor», cuya condición es la vida, el «trabajo», para el que la condición es la mundanidad, y la «acción», cuya condición es la pluralidad. Natalidad, mortalidad y Tierra serían las condiciones comunes a todas las actividades. En lo que siga nos centraremos casi exclusivamente en las características de la «acción».

22. *Ibid.*, pág. 11 (trad. cast. cit., pág. 38) (la cursiva es mía).

dad es la ley de la tierra».[23] La pluralidad, «*la* condición de toda la vida política», se extiende entonces no sólo al mero hecho de que todos somos seres humanos diversos —«nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá»—,[24] también a la forma en la que accedemos, de manera distinta, a un mundo común. Las facultades que nos permiten distinguirnos y a la vez insertarnos en lo común son el *discurso* y la *acción*. «Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano.»[25] Si nuestra identidad física y el sonido de nuestra voz sirven para reconocernos como humanos individuales, lo que en verdad especifica *quién* es cada cual es la palabra y la acción, que nos permiten «diferenciarnos» en vez de aparecer meramente como «distintos». «Las cualidades, dotes, talentos y defectos que exhiba u oculta está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace.» Al pronunciarnos sobre la realidad en presencia de otros y al actuar nos objetivamos como diferentes, como seres que en su interacción mutua se aseguran su respectiva identidad. «Es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física.»[26] Al «insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal»[27] somos ya los portadores de una iniciativa propia.

La identidad del sujeto individual sólo es posible en una contigüidad humana entre iguales, y participando discursiva y comunicativamente de las cosas del mundo común. Esta situación de «estar-entre» (*inter-esse*) humanos es, como enseguida veremos, una de las características de la acción que la separan de otras actividades humanas, como la «labor» o el «trabajo». Mediante la acción el hombre sólo se relaciona con otros congéneres, no con el mundo de los objetos exteriores, ya sean éstos naturales o artificiales, creados por el hombre. «La acción

23. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, pág. 43.
24. Hannah Arendt, *The Human Condition*, pág. 8 (trad. cast. cit., pág. 36).
25. *Ibid.*, pág. 179 (trad. cast. cit., pág. 208).
26. *Ibid.*, págs. 176-177 (trad. cast. cit, pág. 206).
27. *Ibid.*, pág. 186 (trad. cast. cit., pág. 215).

[...] nunca es posible en aislamiento»[28] y siempre, por definición, crea algo conjuntamente que nos permite seguir desarrollando el mundo común en el que nos hemos insertado. Este mundo común constituye una «trama» con sentido a la que nos incorporamos y en la que cada vida individual actúa tejiendo su propia historia y la historia de los demás. Lo relevante de esta descripción consiste —por valernos de las conocidas categorías de Saussure— en la peculiar relación que se establece entre la *langue*, la preexistencia de un campo simbólico ya establecido, una estructura de significados que nos faculta para articular nuestros pensamientos y percepciones, y la *parole*, la forma en la que cada sujeto participa y actúa en ella «distinguiéndose».[29] Al aparecer públicamente, accedemos a la realidad del mundo, validamos la existencia de una realidad objetiva y común, y nos garantizamos mutuamente nuestra identidad. Y «cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad».[30] Los discursos públicos sirven, así, para, a la vez, revelar y constituir identidad.

Las otras actividades de la *vita activa*, la «labor» y el «trabajo», se diferencian decisivamente de esta descripción de la acción. Por *labor* se entiende el proceso de intercambio, mediante la apropiación y la transformación, entre hombre y mundo natural. Es la actividad «correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano» dirigida a satisfacer las necesidades vitales básicas para nuestra supervivencia como individuos y como especie. La condición humana de la labor es, por tanto, «la misma vida».[31] Labor nunca designa un producto acabado, lo que pudiera entenderse como su resultado, sino que es una actividad «que se queda en nombre verbal para clasificarlo con el

28. *Ibid.*, pág. 187 (trad. cast. cit., pág. 216).

29. De ahí que Arendt afirme que «nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. [...] Las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este autor no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor» (*ibid.*, pág. 184 [trad. cast. cit., pág. 213]).

30. *Ibid.*, pág. 199 (trad. cast. cit., pág. 225).

31. *Ibid.*, pág. 7 (trad. cast. cit., pág. 35).

gerundio».[32] En gran medida se corresponde con eso que Marx llamaba «el metabolismo humano con la naturaleza», en cuyo proceso «el material de la naturaleza se adapta mediante un cambio de forma a las necesidades del hombre».[33] El dominio que exige imponer sobre la naturaleza está exclusivamente destinado a la supervivencia. Carece de «mundo», ya que no se remite a otros seres humanos ni a la búsqueda de un sentido, sino sólo a los bienes naturales y a las necesidades de la supervivencia.

El *trabajo*, por su parte, alude a la producción de cosas que no se consumen —son duraderas— y poseen una utilidad para el despliegue de la vida del hombre; «proporciona un "artificial" mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales».[34] Es el mundo que constituye el artificio humano y que principalmente está destinado al uso de los objetos así producidos. Si la labor tenía como protagonista al *animal laborans*, el trabajo lo encuentra en el *homo faber*. La diferencia entre ambos es relevante, ya que el primero no puede evitar ser un «siervo» de la naturaleza, mientras que el segundo «se comporta como señor y amo de toda la Tierra».[35] No se adapta a ella, sino que la «violenta» y somete. Las cosas producto del trabajo adquieren un sentido a través de la utilidad que producen, están enteramente determinadas por las categorías de medios y fin. Su condición es la «mundanidad», ya que las cosas así creadas pasan a formar parte del mundo habitado en el que son utilizadas. Aunque la actividad se establece entre el hombre y el material transformado, lo diferencia de la labor el hecho de tener una conexión con el mundo compartido de los seres humanos, inimaginable sin todo el ilimitado conjunto de bienes u objetos de los que se vale para llevar a cabo su vida.

No es demasiado arriesgado afirmar que estas dos actividades cumplen en la obra de Arendt la función de servir como

32. *Ibid.*, pág. 80 (trad. cast. cit., pág. 108).
33. Véase *ibid.*, págs. 98-99 (trad. cast. cit., págs. 126-127).
34. *Ibid.*, pág. 7 (trad. cast. cit., pág. 35).
35. *Ibid.*, pág. 139 (trad. cast. cit., pág. 168).

contrapunto a las que realmente le interesan, que es la acción y las condiciones de posibilidad de su supervivencia. Para empezar, ubicándolas, al modo aristotélico, en dos espacios diferentes, el privado y el público, que se corresponden a grandes rasgos con el *oikós*, la casa, y la *polis*: «Las actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida». El espacio de lo privado está dirigido a la satisfacción de las necesidades básicas de la vida y la producción de objetos. Las relaciones humanas aparecen condicionadas aquí a la realización de estas actividades exclusivamente; son relaciones de jerarquía guiadas por los objetivos que impone la «gestión» de este mundo de necesidades, y eran «el centro de la más estricta desigualdad».[36] De ahí que aquí aparezcamos como trabajadores o propietarios, consumidores o productores. Su carácter «privado» deriva del hecho de que los otros no están presentes en él; se restringe a sus propios miembros. Tanto la labor como el trabajo y la acción son igual de importantes para la realización de la vida —el amor y la amistad serían imposibles sin un espacio de lo privado, por ejemplo—, pero Arendt sin duda privilegia al espacio público y a la política.

El ámbito de lo público es el ámbito abierto a los otros, el mundo de la acción y, como ya sabemos, de la presencia y la aparición, de la libertad y la igualdad. La polis griega es el lugar donde por primera vez se crea una forma de organización autónoma; es decir, se articula una forma de convivencia a partir de la libre acción y el diálogo entre sus miembros. «Este ámbito de grandes empresas y aventuras [...] sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad.» Y lo que la hace políticamente distinta de otros «asentamientos» es que «sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden encontrarse».[37] Obsérvese que por *polis* no se entiende tanto un lugar espacial determinado (también imprescindible), cuanto

36. *Ibid.*, pág. 32 (trad. cast. cit., pág. 57).
37. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Garbó e introd. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 74.

un principio de organización política. «Es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén.»[38] El elemento que constituye a la polis como tal es, por tanto, una determinada concepción de la forma de acción política que Arendt extrae de la experiencia griega —y que puede extrapolarse también a otras experiencias posteriores— para servir como rasero o medida de la «auténtica» política. Y acabamos de ver cómo esta política puede calificarse de tal por su capacidad para acoger las actividades humanas fundamentales: multiplicar las ocasiones de ganar «fama inmortal», ofrecer un «remedio para la futilidad de la acción y el discurso», permitir establecer un lugar de encuentro donde intercambiar opiniones, debatir las diferencias y buscar una solución conjunta a los problemas que nos afectan a todos.

A partir del contraste entre espacio público y privado, cabe introducir todo un conjunto de polarizaciones típicamente arendtianas: libertad frente a necesidad; acción frente a producción; hechos y palabras frente a cosas o productos; durabilidad frente a permanencia; felicidad pública frente a satisfacciones privadas, poder frente a violencia. Con todo, el sentido último de esta distinción básica reside en su capacidad para expresar cómo cada una de aquellas actividades han ido perdiendo su autonomía, que las ubicaba en un espacio específicamente suyo, y enseguida comenzaron a transgredirlo colonizando el único marco en el que era posible la acción y la libertad. En el mundo del cristianismo mediante la propia negación de la vida activa como un todo y la preeminencia de la vida contemplativa. Pero sobre todo a partir del momento en el que «lo social» acaba por convertirse en el principio regulador de todas las esferas de la vida. Es lo que Arendt condesa gráficamente en su expresión de la «pérdida del mundo». Los valores de la natalidad y la libertad, la pluralidad, la comunicación intersubjetiva, la pertenencia y el recuerdo dejan paso a la hi-

38. Hannah Arendt, *The Human Condition*, pág. 198 (trad. cast. cit., pág. 225).

póstasis de lo social, de forma que la acción acaba perdiendo su dimensión comunicativa para someterse a los dictados de la racionalidad instrumental, a los designios que impone la aplicación de una regla técnica o una ley. Las actividades conectadas con las necesidades de la vida, sobre todo la racionalidad de la reproducción puramente económica, elimina todos los vestigios de la vida pública sustituyéndose su sentido por la mera funcionalidad inherente a los dictados de la nueva economía y su gestión. El mundo de la libertad da así paso a una situación en la que las cuestiones propiamente políticas acaban planteándose como cuestiones técnicas. No es ya la comunicación abierta y la libre deliberación lo que decide cómo hemos de vivir, sino la necesidad de reproducción del sistema. Un sistema que carece, además, de objetivos más allá de la pura lógica utilitaria. «La perplejidad del utilitarismo radica en que éste se encuentra atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar a algún principio que pueda justificar la categoría medios y fin, esto es, de la propia utilidad. El "con el fin de" ha pasado a ser el contenido del "en beneficio de"; en otras palabras, la utilidad establecida como significado genera la significación.»[39] Es la ausencia de limitación de la cadena de medios-fines, eso que Nietzsche llamó el *Zweckprogressus in infinitud*. Este estado de cosas sólo habría acabado de cobrar cuerpo en la modernidad, fundamentalmente por la acción del capitalismo, el Estado moderno y la sociedad de masas, pero derivó en la locura y la barbarie con el totalitarismo. El capitalismo y su expansión imperialista significó la imposibilidad de limitar por sí mismo el proceso de producción y consumo, y fue acompañado desde sus inicios de los valores de la productividad y el utilitarismo; con el totalitarismo se consuma, sin embargo, el proceso de maximización del poder y de minimización de la responsabilidad, y la transformación de todo lo humano en pura cosificación.

39. *Ibid.*, pág. 155 (trad. cast. cit., pág. 179).

3. INSTITUIR LA CIUDAD: ENTRE IDEAL Y REALIDAD

La traslación del concepto normativo de la política de Arendt a otras fases de la historia política no es fácil. Ella sostiene, no obstante, que las experiencias de la libertad, la espontaneidad y la experimentación colectivas han dejado también su rastro en otras fases de la historia, en particular en las revoluciones norteamericana y francesa, y en breves momentos también de la Revolución bolchevique, la húngara de 1956 y, en menor medida, en el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos y la revuelta estudiantil de la década de 1960. Todos esos momentos, pero en particular la Revolución norteamericana, llaman su atención por su capacidad para establecer un nuevo comienzo y fundar una *constitutio libertatis* desde una nueva fuente de autoridad puramente inmanente, que recuerda a ese espacio público de libres e iguales deliberando y decidiendo sobre su vida en común. La necesaria adaptación de su ideal normativo de política a la creación de una república requiere, sin embargo, no sólo introducir un *initium*, un punto de partida para establecer lo nuevo, sino también la implantación de un *orden* apoyado sobre un conjunto de prácticas e instituciones con visos de *duración* y *estabilidad*. Y esto suscita la cuestión relativa a cómo asegurar la implantación de la libertad republicana bajo las nuevas condiciones de la democracia moderna, que nace, precisamente, después de estos procesos revolucionarios.

Las reflexiones de Arendt a este respecto tienen un indudable interés porque, de un lado, sirven para sacar a la luz lo que significaron las experiencias revolucionarias norteamericana y francesa como «reconciliación» con un ideal de política nunca abandonado del todo,[40] y, por otro lado, para poder tomar conciencia de las propias dificultades derivadas de anclar dicho ideal republicano en prácticas e instituciones políticas específicas. El hecho de que sea a partir de ese momento cuando comienzan a separarse los componentes más estrictamente liberales de los republicanos hace que la aportación de Arendt

40. A este respecto es imprescindible el libro ya citado de Pocock.

permita tomar conciencia del elemento específicamente republicano en el establecimiento de la democracia moderna; pero también captar el porqué de su progresivo abandono en la teoría y la práctica política posterior. La gran cuestión consiste en saber si, además de satisfacer este interés por la genealogía de las ideas políticas, tiene algún sentido «práctico» para orientarnos normativamente en nuestra evaluación de la democracia contemporánea. En otras palabras, ¿constituye la teoría de la democracia de Arendt un mero lamento o añoranza por aquello que hemos perdido o, por el contrario, son argumentos «vivos» que pueden seguir orientándonos en la praxis de la democracia contemporánea?

Afirmar lo primero, como ocurre entre gran parte de los comentaristas de Arendt, equivale, como bien dice A. Wellmer, a una «despolitización del concepto de lo político».[41] Sin una conexión reconocible con las experiencias políticas presentes en la vida cotidiana de las democracias occidentales, la política de Arendt «se convertiría en "lo otro" de la política tal y como la conocemos».[42] Con todo, es evidente que sus escritos más teóricos no facilitan precisamente una traslación clara de sus impulsos normativos a la política contemporánea. Otra cosa ya son sus intervenciones en los acontecimientos políticos que le tocó vivir.[43] Ahí es donde mejor se percibe la indudable conexión con el mundo de la política «real» que posee esta peculiar teoría, tan aparentemente excéntrica. Y no sólo porque tiene la asombrosa capacidad de conectarnos con el vasto fondo de la experiencia histórica y vital de la humanidad, tanto la que se encarna en el devenir de la historia como la más articulada del mundo del pensamiento; también porque, sobre todo, nos permite *enjuiciar* lo que ocurre; nos desvela paso a paso lo que sig-

41. A. Wellmer, «Arendt on Revolution», en Dana Vila (comp.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pág. 226.
42. *Ibid.*, pág. 227.
43. Valgan a modo de muestra los trabajos contenidos en Hannah Arendt, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002. También gran parte de los capítulos de Hannah Arendt, *Crisis of the Republic*, Nueva York, Londres, Harcourt, Brace, Jovanovic, 1972 (trad. cast.: *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973).

nifica «pensar con una mentalidad ampliada». Aplicar las máximas arendtianas al análisis de la política no significa analizarla desde una visión idealizada de política que contrafácticamente podemos contraponer a lo real. Por mucho que ese ejercicio siempre podamos hacerlo, lo más relevante a la postre es que nos enseña a poner en marcha nuestra capacidad de juicio, algo imprescindible no sólo para cualquier teórico, sino también para todo ciudadano que desee considerarse tal. Este elemento kantiano, tanto del Kant filósofo moral como del autor de la *Crítica del Juicio*, tan presente también en su obra,[44] contribuye a complementar su énfasis sobre la acción y la libertad. La capacidad del juicio es para Arendt la capacidad política decisiva, ya que nos permite trascender nuestra visión de meros espectadores incorporando de forma anticipada la posición de los otros; nos habilita, así, para un continuo ejercicio en las virtudes del mutuo intercambio de perspectivas, de la intersubjetividad, la imparcialidad y la inmediatez; el hecho de poder acceder a una instancia de espectador participante. Pero también porque juzgar implica acceder a una realidad en ausencia de un criterio de verdad frente al cual medir nuestra decisión; hacerse un juicio sobre algo es algo bien distinto a limitarnos a aplicar un conjunto de reglas. Esta enseñanza de la capacidad del juicio como atributo imprescindible para un maduro ejercicio de la ciudadanía —en la que, como es lógico, no podemos entrar aquí en detalle— debe tenerse siempre en cuenta también a la hora de analizar la dimensión republicana de la obra de Arendt.

Volvamos ya al punto con el que comenzamos este epígrafe, la constitución y preservación de la República. Para acceder a una intelección lo más clara posible en lo que sigue, organizaremos la exposición a partir de una discusión más o menos sis-

44. Fundamentalmente en sus últimos escritos. A este respecto es imprescindible su análisis de las categorías básicas del pensar, la voluntad y el juicio que se contiene en *La vida del espíritu*. Para un específico análisis de la capacidad de juicio en Arendt, véase Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 (trad. cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, introd. y ed. de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós, 2003).

temática de los siguientes temas: 1) ¿cómo se instaura el régimen republicano y por qué decae después de esos iniciales momentos de euforia? y 2) ¿qué queda de él en las democracias contemporáneas? ¿Qué elementos perviven y cuáles habría que dar por perdidos?

1. El discurso republicano, todo discurso republicano, necesariamente debe indagar sobre las condiciones de posibilidad de la acción política en libertad. Como ya sabemos, para Arendt hablar de «acción en libertad» es una tautología. Y no es posible la acción sin disponer de un espacio público que garantice la autonomía de lo político frente a las amenazas provenientes de lo social. Su «institucionalización» se convierte en un requisito imprescindible para su supervivencia. «No hay nada más inútil que la rebelión y la liberación si van seguidas de la constitución de la libertad recién conquistada [...].» «El fin de la rebelión es la liberación, mientras que el fin de la revolución es la fundación de la libertad.»[45] El problema estriba, como antes veíamos, en la aparente paradoja derivada, por un lado, de pretender «instaurar» la libertad, mientras, por otro lado, guiados por su mismo ideal de libertad, se declara la siempre abierta posibilidad de un nuevo inicio, de una revisión constante de lo instaurado. ¿Acaso no hay una contradicción manifiesta entre establecer un orden y declarar a la vez que este orden puede ser siempre subvertido? ¿Cuáles son los límites que habría que fijar para la realización de una y otra actividad con el objetivo de mantener vivo el ideal? Antes de responder a esta cuestión central es preciso concentrarnos en la forma en la que Arendt nos introduce en este mismo problema. Se refiere a él de forma directa al aludir a la estrategia de Platón de buscar alguna salida a la dificultad por «escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden».[46] En un movimiento que significa «escapar de la política por completo», Platón recurre al concepto de «gobierno»

45. Hannah Arendt, *On Revolution*, pág. 142.
46. Hannah Arendt, *The Human Condition*, pág. 222 (trad. cast. cit., pág. 243).

(*rule*), «el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho de mandar y los demás se ven obligados a obedecer».[47] Y esta actividad ya no es propiamente «política», se ha eliminado de ella el elemento personal, introduciéndose un elemento *poiético*: «El filósofo-rey [...] "hace" su ciudad como el escultor una estatua».[48]

Ésta es la visión de la política que acabó predominando en la teoría política moderna desde Hobbes, para quien el Estado se concibe como un puro constructo racional, un «hombre artificial» diseñado por el hombre con fines puramente utilitarios: la preservación de la paz social y el *commodious living*. «Actuar en forma de fabricación, razonar en forma de "tener en cuenta las consecuencias", significa omitir lo inesperado.»[49] Su propio diseño de la manera como habría de instaurarse el orden político a través del contrato social se convierte en el perfecto contrapunto del ideal republicano.[50] Aquí, en efecto, nos encontramos con el establecimiento de un sistema de dominio puramente vertical en el que los individuos llegan a un acuerdo entre ellos a favor de un tercero, el Leviatán. Explícitamente no sólo equivale a la renuncia a participar en el gobierno, sino que éste se crea con la misma finalidad de facilitar su exclusión e instaurar un sistema de poder con clara delimitación entre gobernantes y gobernados. El contrato tampoco puede entenderse como el resultado de un previo proceso de comunicación intersubjetiva; constituye más bien la decisión última de estrictos preferidores racionales guiados exclusivamente por su propio interés, no guiados por un fin colectivo. Y su fin último no es otro que la posibilidad de asegurarse su libertad negativa, su capacidad de desplegar la mera repro-

47. *Ibid.* (trad. cast. cit., pág. 244).
48. *Ibid.*, pág. 227 (trad. cast. cit., pág. 248).
49. *Ibid.*, pág. 300 (trad. cast. cit., pág. 320).
50. El propio Skinner cree que Hobbes conscientemente elaboró su teoría en contra de este modelo. En particular su concepto de «libertad», que sería iniciador de eso que después recibió el nombre de libertad negativa. Véase Q. Skinner, *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

ducción de su vida en el mundo de lo privado; lo público queda reducido, así, a convertirse en la sede de la gestión de la violencia.

La solución arendtiana representa el modelo antagónico al hobbesiano. Para empezar porque, por una vez, no necesita recurrir —como Hobbes— a una situación idealizada para defender su modelo, a un supuesto «contrato». Su modelo lo encuentra realizado, como ya sabemos, en la propia experiencia constitucional de la Revolución norteamericana. Allí percibe la puesta en práctica, «mediante un acto deliberado», de un proyecto de orden político con capacidad para acoger sus exigentes requisitos de la instauración de la libertad. Contrariamente a la Revolución francesa, que acabaría siendo devorada por la «cuestión social» y el protagonismo político de las masas, el caso norteamericano representa no tanto la búsqueda «del orden de la sociedad como la forma de gobierno».[51] «Se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido real es una promesa y [...] el resultado es una "sociedad" o "coasociación", en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula a una nueva estructura de poder en virtud de "promesas libres y sinceras".»[52] Estas promesas, instituidas en la Constitución, conforman algo así como el marco dentro del cual habrá de transcurrir la vida política. Una vida política que, en marcado contraste con el modelo anterior, no sirve para «proteger el aislamiento» de los súbditos, sino que se convierte precisamente en el recurso para «salir de él», para acceder a un espacio gobernado por la reciprocidad y la acción conjunta. El acto de promesa mutua se lleva a cabo «en presencia del prójimo» y se «convierte en verdadera fuente de poder para el individuo, impotente cuando queda al margen de la esfera política constituida».[53] El modelo que presenta Arendt ubica el poder en los ciudadanos, contiene el principio repu-

51. Hannah Arendt, *On Revolution*, pág. 68.
52. *Ibid.*, pág. 170.
53. *Ibid.*, pág. 171.

blicano que niega la posibilidad de todo «sometimiento mutuo» y acoge también el principio federal, que permite la alianza de diversos cuerpos políticos; el modelo hobbesiano, por su parte, introduce el principio de la soberanía absoluta, del monopolio del poder, y contiene el principio nacional, «según el cual debe existir un representante de la nación como un todo, y donde el gobierno se entiende que incorpora la voluntad de todos los nacionales».[54]

Arendt también cree aquí realizado el concepto de «poder» al que ya se refería en *La condición humana* como uno de los atributos de la acción. En una formulación casi idéntica a la contenida en *Sobre la revolución* afirmaba allí que «el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en el que se dispersan».[55] Es la habilidad para «actuar concertadamente», y cuando decimos que alguien «"está en el poder", realmente nos referimos a que ha sido apoderado por un cierto número de personas para actuar en su nombre».[56] Su vinculación al proceso de institucionalización de la República lo encuentra Arendt en la misma creación de las promesas y los pactos, que permiten conservarlo sin negar su inicial origen en la acción concertada de una pluralidad de hombres. Aquellas promesas se imbuyen, por así decir, de la legitimidad del proceso comunicativo que le dio origen, y trasladan la legitimidad así obtenida a las disposiciones que contiene, permitiendo introducir un «elemento de estabilidad en el océano de la incertidumbre».[57] Resulta, sin embargo, que tanto la implantación de las instituciones así constituidas como el propio proceso de evolución social no consiguieron evitar la pérdida de esta concepción comunicativa y dialógica de la política, subvirtiéndose la propia idea de poder, «ese actuar con-

54. *Ibid.*

55. Hannah Arendt, *The Human Condition*, pág. 200 (trad. cast. cit., pág. 226); *On Revolution*, pág. 175. El concepto de «poder» se analiza de forma más extensa en Hannah Arendt, *On Violence*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1970 (trad. cast.: *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005).

56. Hannah Arendt, *On Violence*, pág. 44.

57. Hannah Arendt, *On Revolution*, pág. 175.

certadamente» a lo largo del tiempo, que dotaba de legitimidad al acto fundacional. Arendt misma reconoce que Jefferson ya fue plenamente consciente «de los peligros que podía suponer atribuir al pueblo una participación en el poder público sin darle, al mismo tiempo, más espacio público que las urnas electorales y más oportunidades para oír sus opiniones en la esfera pública que las representadas por el día de las elecciones. Se dio cuenta de que el peligro mortal para la república consistía en que la Constitución había dado todo el poder a los ciudadanos sin darles la oportunidad de *ser* republicanos o de *actuar* como ciudadanos. En otras palabras, el peligro consistía en haber dado todo el poder al pueblo a título privado y no haber establecido ningún espacio donde pudieran conducirse como ciudadanos».[58] Su sugerencia de que el proceso fundacional pudiera revisarse cada veinte años iba en esa misma dirección. ¿Qué podría impedir entonces una reversión del proceso mediante «un nuevo inicio»? ¿No es esto acaso un acto supremo de libertad?

El problema de fondo es que, si bien la Revolución norteamericana había conseguido eludir algunas de las trampas en las que cayeron tanto la Revolución francesa como la bolchevique, como dejarse llevar por la «pasión por la compasión» e introducir la cuestión social como un objeto central para la acción política, no pudo evitar el efecto que habría de tener la combinación de las disposiciones constitucionales a las pautas impuestas por una sociedad crecientemente privatizada y sujeta a los imperativos de los intereses económicos privados y de los valores del consumo y el hedonismo. El principio regulativo de una política marcada por la acción colectiva y en continuo replanteamiento de su existencia a través de la deliberación pública acaba disolviéndose en un principio de libertad negativa y mediante la expansión de la conformidad favorecida por la gestión burocrática encargada de regular la vida diaria. Lo que al final habría quedado del impulso por establecer los principios de la felicidad pública, la libertad pública y el espí-

58. *Ibid.*, pág. 253.

ritu público, «una vez que el espíritu revolucionario fue olvidado, fueron las libertades civiles, el bienestar individual del mayor número y la opinión pública como la fuerza más importante que gobierna la sociedad democrática e igualitaria».[59] Es decir, valores todos más acordes con la idea del concepto arendtiano de «sociedad» que de «política».

2. Las distorsiones que Arendt denuncia en el modelo estadounidense son perfectamente trasladables al funcionamiento actual de cualquier democracia contemporánea. Sin ningún ánimo de agotar los temas y en un elenco abierto, esquemáticamente podemos agruparlas bajo los rasgos siguientes:

a) En primer lugar estaría todo lo relacionado con la quiebra del espacio público derivado tanto del inmenso poder de los medios de comunicación como de una opinión pública marcada por la uniformidad y su capacidad para expulsar de dicho espacio a las voces disidentes. La «libertad de opinión», el remedio moderno de la *isegoría*, entra así en flagrante oposición a una opinión pública más interesada en trasladar sus inquietudes privadas que en impulsar una auténtica discusión pública de las cuestiones de interés general. Y si las opiniones se forman en un proceso de discusión abierta, allí donde no existe oportunidad para la formación de opiniones habrá «estados de ánimo pero no opiniones».[60] Con ello se neutraliza también una de las funciones fundamentales del espacio público, la posibilidad de «hacer frente a los abusos de poder público realizados por personas privadas» gracias a «la luz que se desprende de cada hecho que se produce dentro de sus fronteras, en la visibilidad a la que quedan expuestos cuando entran en su interior».[61]

b) Los problemas de la mediación política y de la representación. Es obvio que la crítica de Arendt se dirige aquí sobre todo al principio de representación política, aunque tampoco

59. *Ibid.*, pág. 221.
60. *Ibid.*, pág. 268.
61. *Ibid.*, pág. 253.

puede decirse que aboga claramente por esquemas de democracia directa. Favorece, eso sí, una peculiar versión de los consejos revolucionarios o el *ward system*, el sistema de representación local sugerido por Jefferson como mecanismo para diluir el poder en sus unidades más pequeñas. Lleva razón A. Wellmer cuando señala que esta afirmación arendtiana no habría que tomársela al pie de la letra, sino como una forma para promover diversas formas de participación, tanto institucionales como otras más en la línea de lo que hoy calificaríamos como propias de la sociedad civil. El sistema de consejos equivaldría a una «metáfora» para referirnos a una red de instituciones, organizaciones y asociaciones más o menos autónomas en cada una de las cuales pudiera tener lugar el autogobierno de participantes libres e iguales, y que podrían estar conectadas entre sí de diferentes maneras.[62] Pero, en todo caso, lo que Arendt no deja de observar es cómo la representación es «uno de los temas más fundamentales e inquietantes de la política moderna» y «supone la necesidad de decidir previamente acerca de la propia dignidad de la vida política».[63] El problema es que tanto el mandato representativo como el mandato imperativo crean distintas disfuncionalidades a la hora de establecer adecuadamente el principio democrático. En uno, el imperativo, los representantes pasan a ser meros delegados o mandatarios de sus representados, limitándose a representar los intereses de sus «clientes». Los votantes sólo se activan políticamente en el acto de la votación mientras que los mandatarios tienen absolutamente limitada su capacidad de acción política efectiva. El mandato representativo, por su parte, significa, de hecho, la reconstrucción de la distinción entre gobernantes y gobernados y una renuncia de los votantes a su propio poder salvo el día de la elección, algo que es particularmente negativo bajo las condiciones de una ciudadanía privatizada.

c) La profesionalización de la clase política. El triunfo de la representación, que, no obstante, es vista por Arendt como un

62. A. Wellmer, *op. cit.*, pág. 224.
63. Hannah Arendt, *On Revolution*, pág. 237.

mal menor, ha acabado por conducir a un sistema de partidos que ha conseguido agravar la ausencia de espacios en los que sea posible el ejercicio de la acción política. Fuera de los partidos apenas les queda a los ciudadanos ninguna institución pública en la cual actuar políticamente. Sus acciones se reducen al final a la aprobación o rechazo de las candidaturas que ellos les ofrecen, y la evolución de los mismos va en la dirección de convertirlos en «instrumentos muy eficaces para cercenar y controlar el poder del pueblo».[64] En línea con algunas de las observaciones que ya hiciera Max Weber, la profesionalización de la política y la aparición del conocimiento experto asociado a la gestión de una política cada vez más tecnocratizada —algo que la aparición del Estado de bienestar ya consiguió llevar hasta unos niveles nunca alcanzados hasta entonces— han propiciado la aparición de políticos profesionales que se diferencian en poco de los meros gestores administrativos. Y la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos carece de sentido cuando, en el fondo, la mayoría de las cuestiones políticas se presentan como cuestiones de administración que deben ser resueltas por expertos. Y éstas no sólo no son políticas, sino que además son no partidistas. De este modo, «el principio de oposición es válido únicamente en la medida en la que existan posibilidades de elección verdaderas» que trasciendan las opiniones objetivas de los expertos. «Cuando el gobierno se ha transformado realmente en administración, el sistema de partidos sólo puede producir incompetencia y despilfarro.»[65]

¿Qué ofrecer entonces como alternativa cuando parecen cegarse todos los caminos para esa unión de libertad y espacio público? Es obvio que para Arendt el principio regulativo fundamental, como está asociado a una irrenunciable afirmación de libertad pública, un concepto de «libertad» positivo ligado a la participación política para el que apenas quedan espacios en el mundo de las democracias contemporáneas. Una vez dese-

64. *Ibid.*, pág. 269.
65. *Ibid.*, pág. 272.

chada la Constitución como garantía auténtica para la preservación de un espacio público con capacidad para seguir manteniendo viva la llama de la acción republicana y su capacidad para oponerse a una política que opera como mera función del sistema social y económico, sólo cabe imaginar una forma de activismo político en los márgenes del sistema o en el fomento de procesos de aprendizaje en estrategias de oposición o rechazo a lo existente. Con todo, su esfuerzo por pensar la política como esfera autónoma, como la esfera autónoma de la libertad y la acción, no deja de servir como estímulo para negarnos a aceptar el único oasis en el que todavía, a pesar de todo, podemos imaginarnos como libres e iguales.

HANNAH ARENDT
UNA BIOGRAFÍA

ELISABETH YOUNG-BRUEHL

Colección: Testimonios, 38
ISBN: 84-493-1933-1 - Código: 44038
Páginas: 630 - Formato: 15,5 x 23,3 cm

Esta biografía de Hannah Arendt, una de las pensadoras más originales y controvertidas del siglo XX, va más allá de la reconstrucción de la vida de la filósofa nacida en Königsberg en 1906 y fallecida en Estados Unidos en 1975. Constituye también una exposición de su vasta obra y de su época, que se apoya decisivamente en el examen de su legado literario. Y no sólo recrea numerosos episodios de una existencia compleja, entrelazada con los grandes dilemas y los grandes dramas de un siglo cruel, sino que proporciona igualmente una guía segura para la interpretación de una obra de gran impacto en el campo del pensamiento social y político, de la historia y la filosofía.

El libro expone, así, la trayectoria biográfica de Arendt, desde sus orígenes familiares en la Alemania prebélica hasta su madurez en Estados Unidos, prestando especial atención a sus actividades políticas, a su actividad docente y a sus análisis del antisemitismo, el estalinismo y el nazismo. Se describen también sus relaciones con algunas de las figuras capitales de su época, de Martin Heidegger a Karl Jaspers, y los aspectos más destacados de su vida privada, como sus matrimonios con Günther Anders y Heinrich Blücher.

LA CONDICIÓN HUMANA
INTRODUCCIÓN DE MANUEL CRUZ

HANNAH ARENDT

Colección: Surcos, 15
ISBN: 84-493-1823-8 - Código: 82015
Páginas: 368 - Formato: 13,5 x 19,5 cm

El presente libro es un penetrante estudio sobre el estado de la humanidad en el mundo contemporáneo que analiza, sobre todo, las cosas que el hombre y la mujer son capaces de hacer. Así pues, se centra en una discusión sobre la labor, el trabajo y la acción —los tres capítulos centrales de la obra— y se refiere tanto a las capacidades humanas cuyo motivo esencial es atender a las necesidades de la vida (comer, beber, vestirse, dormir...) como a la sublimación de éstas en otra más trascendental, la capacidad de ser libre. A la vez análisis histórico y propuesta política de amplio alcance filosófico, *La condición humana* no sólo es la clave de todas las obras de Hannah Arendt, sino también un texto básico para comprender hacia dónde se dirige la contemporaneidad.

Hannah Arendt pertenece, sin duda, a ese selecto grupo de quienes son anunciados con el tópico de que *no necesita presentación*. El presunto privilegio constituye un arma de doble filo. Porque mientras, de un lado, la suposición de que todo el mundo la conoce implica que, efectivamente, ha conseguido dejar oír su voz –ser reconocida como alguien que merece ser escuchado–, del otro, esa misma suposición puede significar un indicio preocupante, en la medida en que estaría indicando que la autora ha salido de la ignorancia generalizada en dirección a un peligro aún mayor, a saber, el de ser absorbida por los tópicos, las imágenes establecidas o, peor todavía, los discursos dominantes.

Afortunadamente, la figura de Arendt ha resistido hasta ahora a ambas amenazas. La mera mención de su nombre no lleva aparejada, automáticamente, la rígida ubicación en el mapa de las ideas actuales, como suele suceder con el común de los autores. Sería una exageración afirmar de ella que es algo así como una mujer sin rostro, pero no lo sería tanto sostener que, a pesar de ser conocida, no acaba de estar del todo identificada. A definir con mayor nitidez los perfiles de su pensamiento está dedicado el presente volumen, en el que sus colaboradores –acreditados conocedores de la obra arendtiana– destacan los diversos motivos teóricos que hacen de su propuesta un lugar inevitable para todos los que consideren que todavía vale la pena intentar arrojar algo de luz sobre estos *tiempos de oscuridad*.

Ha compilado el volumen Manuel Cruz, catedrático de Filosofía en la Universidad de Barcelona. De entre sus libros, destacan *Filosofía de la Historia* (1991) y *Hacerse cargo* (1999), así como los volúmenes colectivos *Tiempo de subjetividad* (1996) y *Hacia dónde va el pasado* (2002), todos ellos publicados por Paidós.

Paidós
Básica
127

PB

Diseño: Mario Eskenazi

www.paidos.com

ISBN 84-493-1939-0

